

(सर्वाधिकार सुरक्षित)

भारतवर्षीय वर्णी जैनसाहित्य मंदिर

अध्यात्मसहस्री प्रवचने

अष्टम, नवम भाग

प्रवक्ता :—

अध्यात्मयोगी सिद्धान्तन्यायसाहित्य शास्त्री, न्यायतीर्थ
पूज्य श्री गुरुवर्य मनोहर जी वर्णी
“श्रीमत्सहजानन्द महाराज”

प्रबध सम्पादक—

खेमचन्द जैन सराफ, सदर मेरठ
मंत्री, श्री सहजानन्द शास्त्रमाला एवं भारतवर्षीय वर्णी जैनसाहित्य मंदिर

प्रकाशक.—

सुमेरचंद जैन, १५, प्रेमपुरी, मुजफ्फरनगर (उ० प्र०)
(प्रधानमंत्री भारतवर्षीय वर्णी जैन साहित्य मंदिर)

स्वाध्यायार्थी बन्धु, मन्दिर एवं लाइब्रेरियोको
भारतवर्षीय वर्णी जैनसाहित्य मन्दिरकी ओरसे अर्धमूल्यमे ।

संस्करण]
१०००

Shartiya Shruan-Bhavan Kondr
JAIPUR

[मूल्य ७

भारतवर्षीय वर्णी जैनसाहित्य मन्दिरके आजीवन प्रवर्तक

श्री सेठ चादमल गणपतराय जी जैन, गोहाटी

वार्षिक संरक्षक

राची निवासी सर्वश्री हरकचदजी पाण्ड्या, श्री शान्तिबुमार जी जैन, श्री सूरजमल जी सरावगी, भूमरीतिलैया निवासी सर्वश्री भवरीलाल जी पाण्ड्या, श्री जगन्नाथ जी पाण्ड्या, गिरीडिह निवासी श्री सी एल. सरावगी, श्री शिखरचद जी जैन खरखरी, श्री पुष्पादेवी भरिया, श्री नथमल जी जैन लालगोला, श्री हरकचद जी जैन लालगोला, श्री मातेश्वरी सोहनलाल जी जियागज, श्री सगुनचद जी जैन गनकर, श्री वेगराज जी जैन गनकर, श्री भंवरीलाल जी पाटनी जगीपुर, श्री रतनलाल जी सेठी जगीपुर, श्री मोहनलाल जी सेठी सन्मतिनगर, श्री धरमचद जी सेठी सन्मतिनगर, श्री सीकरीलाल जी पाटनी कानकी, श्री मागीलाल जी दीनहटा ।

वार्षिक प्रवर्तक

सर्वश्री कालूरामजी मोदी गिरिडीह, जैन जूट सप्लाई, प्रो० वन्हैयाताल जैन लालगोला, श्री दानमल जी जैन सरावगी लालगोला, श्री चम्पालाल जी पाटोदी गनकर, श्री मोतीलाल नेमिचद जी कानकी, श्री भवरीलाल नेमिचद जी पाटनी बारसोई, पाटनी जूट सप्लाई बारसोई, श्री प्रेमसुख जी पाण्ड्या किशनगंज, श्री प्रेमसुख रतनलाल जी पाण्ड्या किशनगंज, श्री चम्पालाल जी सरावगी बड़पेटारोड, श्री सागरमल जी चूडीवाल, श्री घीसालाल जी जैन गोमिया, श्री गुलाबी देवी जैन साढम,

भारतवर्षीय वर्णी जैनसाहित्य मन्दिरके आजीवन संयोजक

१ श्री नेमिचद जी पाण्ड्या एअर आसाम	गोहाटी
२ ,, गुलाबचन्द मन्नालाल जी	"
३ ,, छोगमल मदनलाल जी	"
४ , रामदेव सतोषकुमार जी पाटनी	"
५ ,, चादमल गुलाबचद जी गगवाल	"
६ ,, केशरी देवी घ० प० श्री लक्ष्मीचद जी छाबड़ा	"
७ ,, रामप्रताप मूलचद जी छाबड़ा	बलवाडी
८ ,, मोतीलाल जी रारा	"
९ ,, सचलिका दि० जैन महिला समाज	बलवाडी

१० श्री चुगनीलाल बहादुर एण्ड सेन्स	जोरहाट
११ ,, गणेशमल घेवरचंद जी बड़जात्या	डिब्रूगढ़
१२ ,, बैजनाथ फैलाशचंद जी बड़जात्या	नई मंडी, मुजफ्फरनगर
१३ ,, सुकुन्दलाल गुलशनराय जी जैन	नई मंडी, मुजफ्फरनगर
१४ ,, भागचंद जी पाटनी फर्म गोपालराय श्रीराम जी	,,
१५ ,, हजारीलाल जी जैन	देसरी बाजार
१६ ,, फूलचंद त्रिलोकचंद जी पाटनी	इम्फाल
१७ ,, मोनीलाल छगमलाल जी पाटनी	इम्फाल
१८ ,, मंगलचंद मेघराज जी पाटनी	,,
१९ ,, भवरीलाल बाबलीवाल एण्ड कम्पनी	,,
२० ,, शान्तिदेवी ध० प० श्री प्रेमचंद जी जैन	,,
२१ ,, जादोवाई द्वारा श्री पेशरीमल जी छावड़ा	,,
२२ ,, किस्तूरचंद जौहरीमल जी पाटनी	,,

वार्षिक मंथोजक

१ श्री राजमल जैन भारत माहका इण्डस्ट्रीज	गिरिडीह (हजारी बाग)	१२०)
२ ,, गिरनरीलाल जैन सर्राफ	,,	,,
३ ,, सूरजमल प्रभुलाल गंगवाल	,,	,,
४ ,, ब्रजलाल जी सरावगी	,,	,,
५ ,, लक्ष्मोनारायन जी सरावगी	,,	,,
६ ,, नित्तो देवी ध० प० शम्भूदयाल जैन	भरिया (धनवाद)	,,
७ ,, धर्मपत्नी पूरनमल जैन	,,	,,
८ ,, मिनारो देवी ध० प० शान्तिप्रसाद जैन	,,	,,
९ ,, मातेश्वरी श्रीगोपाल जी	,,	,,
१० ,, बदरीप्रसाद जैन सरावगी	पटना	,,
११ ,, चादकुमारी मातेश्वरी सुरेश बाबू	गया	,,
१२ ,, सोहनी बाई ध० प० श्री तारा बाबू	,,	,,
१३ ,, रतन बाई जी मातेश्वरी श्री जयकुमार	,,	,,
१४ ,, शुभनचन्द जैन मारवाड़ी	,,	,,
१५ ,, गुलाबचंद जैकुमार जैन	लालगोला (मुर्शिदाबाद)	२००)
१६ ,, जयनारायन मोहरीलाल छावड़ा	,,	१२०)
१७ ,, कन्हैयालाल जी काला	जीयार्गज	,,
१८ ,, चन्दनमल प्रेमकुमार जी	,,	,,
१९ ,, सनतकुमार जी छावड़ा	मिर्जापुर पो० गनकर (मुर्शिदाबाद)	,,
२० ,, कु जलाल खानचन्द जी पाटनी	जगीपुर	,,
२१ ,, कन्हैयालाल दिलीपकुमार सेठी	औरंगाबाद	,,

२२ श्री कालूराम रतनलाल सेठी	औरंगाबाद (मुर्शिदाबाद)	१२०)
२३ ,, बन्शीधर ज्ञानचन्द जी	धूलियान ,,	,,
२४ ,, धन्नालाल मोहनलाल	,, ,,	,,
२५ ,, रिद्धकरण जी सोहनलाल	कानकी (वेस्ट दीनाजपुर)	,,
२६ ,, पारसमल जी सरावगी	,, ,,	,,
२७ ,, हुलासी देवी	,, ,,	१५०)
२८ ,, कधरीलाल पाटनी दिनोदकुमार पाटनी	,, ,,	१२०)
२९ ,, दि० जैन महिला समाज	,, ,,	२६०)
३० ,, रामकुमार रामजीलाल	चारसोई हाट (पूर्णिमा)	१२०)
३१ ,, दि० जन महिला समाज	,, ,,	२०४)
३२ ,, हरकचन्द कुन्तीप्रसाद चाँदबाड़ भालरा पाटन, किशनगंज	,, ,,	१२०)
३३ ,, घीसलाल जी छोगानी	,, (पूर्णिमा)	२४०)
३४ ,, महिला समाज	किशनगंज ,,	२५५)
३५ ,, जयचन्वलाल जी पाटनी	किशनगंज ,,	१२०)
३६ ,, कन्हैयालाल कस्तूरचन्द जी	दिनहटा (कूच बिहार)	१५१)
३७ ,, गणेशभल मोहनलाल जैन	,,	,,
३८ ,, मदनलाल जी जैन	बडपेटा रोड कामरूप	,,
३९ ,, सुन्नीलाल जी रामावतार जी जैन	ढातनगंज	,,
४० ,, ताराचन्द एण्ड ब्रदर्स	गोमिया (हजारीबाग)	,,
४१ ,, हिन्दू जूट सफाई	धुवडी	२०१)
४२ ,, दि० जैन समाज	,,	२०६)
४३ ,, हकमचन्द मोतीचन्द जैन	सुलतानपुर (सहारनपुर)	१२०)
४४ ,, त्रिलोकचन्द जैन रईस	चितकाना ,,	,,
४५ ,, महेन्द्रकुमार जैन	,, ,,	,,
४६ ,, आदीश्वर प्रसाद, रावेश कुमार जैन	,, ,,	,,
४७ ,, श्रीयांसप्रसाद जैन वकील	,,	,,
४८ ,, अरहदास विजयकुमार जैन	यादगार बडतला सहारनपुर	,,
४९ ,, सुकौशलप्रसाद विजयकुमार जैन वजाज	,,	,,
५० ,, वैजनाथ श्रीकृष्ण कुमार जैन	मालीगेट ,,	,,
५१ ,, कैलाशचन्द जैन वैष्णव वाले	धीरनगर ,,	,,
५२ ,, देवराज जैन ज्वेलर्स	अम्बाला कैंट	,,
५३ ,, विशालचन्द जैन रईस	सहारनपुर	,,
५४ ,, नाहरसिंह एण्ड सस	मुजफ्फरनगर	,,
५५ ,, फूलमाला जी धर्मपत्नी श्री महावीरप्रसाद जैन बैंकर्स	सदर मेरठ	,,
५६ ,, चन्द्रशेखर जी जैन	थापरनगर, मेरठ	,,
५७ ,, दीपचन्द्र जी जैन	बिष्णु पुरी, कानपुर	,,
५८ ,, इन्द्रजीत जी जैन एडवोकेट	,,	,,

(५)

५६ श्री मुनसुमरतदास जी जैन	अशोकनगर	कानपुर	१२०)
६० " प्रेमकुमार जी जैन	गांधीनगर	"	"
६१ " सकेलचन्द जैन	पी० रोड	"	"
६२ " जगदीशप्रसाद जी जैन	पंजाब नेशनल बैंक तीतरो (सहारनपुर)		"
६३ " बनारसीदास जैन	जैन मण्डी, मवाना (मेरठ)		"
६४ " बनारसीलाल जैन	पलटन बाजार, देहरादून		१५१)
६५ " प्रीतमदास जैन सराफ	राजा रोड	"	१२०)
६६ " चमनलाल जैन बरतन वाले	तिलक रोड देहरादून		"
६७ " हरीचन्द जैन रामपुर वाले	देहरादून		"
६८ " मातेश्वरी सुशीलचन्द जी रईस	तिलक रोड देहरादून		"
६९ " आनन्दप्रकाश जी जन लोहे वाले	"		"
७० " रमेशचन्द जी जैन बल्व फैक्टरी	"		"
७१ " शान्तिप्रसाद जन खजांची स्टेट बैंक	शिमला		"
७२ " बालचन्द जैन खजांची पंजाब नेशनल बैंक	"		"
७३ " अजितप्रसाद जी जैन जनरल मैनेजर को ओपरेटिव बैंक, शिमला			"
७४ " दि० जैन सभा	मिडिल बाजार	"	"
७५ " बाबूराम जैन	वजोरपुर कालोनी दिल्ली-७		१२०)
७६ " पूरनचन्द कैलाशचन्द जैन	शक्तिनगर	"	"
७७ " जयचन्द राय जैन	वीरनगर गुढ़ मंडी	"	"
७८ " रिषभचन्द प्रेमचन्द जैन	युसुफसराय न्यू देहली-१६		"
७९ " रामगोपाल जन ग्लास स्टोर	जुमा मसजिद देहली-६		"
८० " शिखर चन्द जैन	ग्रीन पार्क न्यू देहली-१६		"
८१ " प्रकाशचन्द जैन	" "		"

❀ आत्म-कीर्तन ❀

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ सिद्धान्तन्यायसाहित्यशास्त्री शान्तभूति पूज्य श्री मनोहरजी वर्णी
“सहजानन्द” महाराज द्वारा रचित

हूँ स्वतन्त्र निश्चल निष्काम । ज्ञाता द्रष्टा आत्मराम ॥ टेक ॥

मैं वह हूँ जो है भगवान, जो मैं हूँ वह है भगवान ।
अन्तर यही ऊपरी जान, वे विराग यहाँ रागवितान ॥१॥

मम स्वरूप है सिद्ध समान, अभित शक्ति सुख ज्ञान निधान ।
किन्तु आश्वश खोया ज्ञान, बना भिखारी निपट अजान ॥२॥

सुख दुख दाता कोई न आन, मोह राग रुष दुःख की खान ।
निजको निज परको पर जान, फिर दुःखका नहिं लेश निदान ॥३॥

जिन शिव ईश्वर ब्रह्मा राम, विष्णु बुद्ध हरि जिसके नाम ।
राग त्यागि पहुँचूँ निज धाम, आकुलताका फिर क्या काम ॥४॥

होता स्वयं जगत परिणाम, मैं जगका करता क्या काम ।
दूर हटो परकृत परिणाम, ‘सहजानन्द’ रहूँ अभिराम ॥५॥

—०—

[धर्मप्रेमी बंधुओं ! इस आत्मकीर्तनका निम्नांकित अवसरो पर निम्नांकित पद्धतियों में भारतमें अनेक स्थानोंपर पाठ किया जाता है । आप भी इसी प्रकार पाठ कीजिए]

१ — शास्त्रसभाके अनन्तर या दो शास्त्रोंके बीचमें श्रोताओं द्वारा सामूहिक रूपसे ।

२ — जाप, सामायिक, प्रतिक्रमणके अवसरमें ।

३ — पाठशाला, शिक्षासदन, विद्यालय लगनेके समयमें छात्रों द्वारा ।

४ — सूर्योदयसे एक घंटा पूर्व परिवारमें एकत्रित बालक, बालिका, महिला तथा पुरुषों द्वारा ।

५ — किसी भी आपत्तिके समय या अन्य समय शान्तिके अर्थ स्वरूपिके अनुसार किसी अर्थ, चौपाई या पूर्ण छंदका पाठ शान्तिप्रेमी बन्धुओं द्वारा ।

भारतवर्षीय वर्गी जैनसाहित्य मंदिर

अध्यात्मसहस्री प्रवचन अष्टम भाग

प्रवक्ता—

अध्यात्मयोगी सिद्धान्तन्यायसाहित्यशास्त्री, न्यायतीर्थ पूज्य श्री गुरुवर्य मनोहर जी वर्गी

“सहजानन्द” महाराज

विविध दार्शनिकोंके दर्शनकी आधारभूत दृष्टियोंके समझनेका संकेत—तेरहवे परिच्छेदमे आध्यात्मिक शक्ति श्रीर पर्यायगुणसे सम्बंधित वर्णन था । अब कुछ एक साधारण-जनोके लिये रूखा-सा विषय आ रहा है, लेकिन तत्त्वको स्पर्श करते हुए कोई रूखासे भी रूखा विषय हो तो उससे भी हितकी शिक्षा मिलनेकी गुजाइश होती है । अब इस परिच्छेदमे यह बताया जायगा कि किन-किन मतोंका किन दृष्टियोंके बलपर आविर्भाव हुआ है ? जिन दार्शनिकों ने जो भी अपना मत बनाया है तो जो घर छोड़कर गए थे, अपनी बुद्धिके अनुसार तपश्चरण में लगे थे और जिनको आत्मकल्याणकी वाञ्छा थी ऐसे ही वे सब साधु लोग थे, उन्होने किसीको भी जानबूझकर परेशानीमे, विडम्बनामे डालनेके लिए या मायाकी बात सोचकर भ्रममे डालनेके लिए अपने दर्शन बनाये हो, ऐसा उनका प्रयोजन न था । चले थे वे सब साधु संन्यासी आत्मकल्याणकी वाञ्छासे और उस शुद्ध तत्त्वके दर्शनके लिए, लेकिन हुआ क्या, उसको अगर संक्षेपमे कहा जाय तो यह कह सकते हैं कि वे स्याद्वादका आश्रय लेना भूल गए । दृष्टियाँ तो सबमे उत्पन्न होती ही हैं । उन दार्शनिकोंकी भी दृष्टियाँ हुईं और उन दृष्टियोंमे जिनकी बुद्धि हो उनसे ऐसे अभिप्राय बनना, मत बनना, दर्शन बनना प्राकृतिक ही बात है । तो जब हम उन सभी संन्यासी साधुवोके एक भीतरी भावको सोचते हैं तो वे सभी कल्याणकी वाञ्छा करनेवाले लोग थे । कल्याण क्या है, किस ढंगसे होता है ? चाहे उनकी यह गुत्थी नहीं सुलझी हो, लेकिन जानबूझकर वे कोई बेईमानी या किसीको परेशानीमे डालनेका काम नहीं करना चाहते थे । अथवा यो समझिये कि जैसे निर्जन स्थानमे सभी तरहके साधु संन्यासी थे, स्याद्वादी साधु भी थे और और भी थे, परस्परकी समता व सद्गति रहती थी तो मानो एक कोई जैनाचार्य स्याद्वादका आश्रय रखनेवाला बड़े तत्त्वकी बात भाषणमे कह रहा था, सभी दार्शनिक उसकी बात सुन रहे थे । अब जब वर्णन होता है तो उसी वर्णनको सुनकर चूंकि सभी लोगोकी बुद्धियाँ भिन्न-भिन्न होती हैं, दृष्टियाँ भी भिन्न होती हैं, और उन दृष्टियोंके उतार चढ़ाव सग्रह करनेकी प्रकृति भी भिन्न भिन्न होती है।

है, तो किसीने किसी दृष्टिको मुख्य रखकर बात सुना, किसीने अन्य दृष्टिको मुख्य रखकर सुना, तो वहाँ पर भी लोगोंके विभिन्न अभिप्राय बन गए ऐसे ही समझिये कि उन ही दृष्टियोंके बलसे उन्होंने अपने-अपने एक दर्शनकी रचना की, उसका प्रवाह चलाया ।

दृष्टियोंमें दृष्टिके अनुरूप दर्शन—यहाँ यह बतलाते हैं कि उन मतोंकी उत्पत्ति किन दृष्टियोंपर हुई, उनके रचनेवाले लोग किस मूड में थे, किस आशयमें थे, जिससे उन्हें वही बात सूझती थी । जैसे किसीने यह दृष्टि मुख्य बना ली कि हमें सब कुछ विनश्वर दिख रहा है, जो पहिले था अब नहीं रहता, पहिले कुछ विचारों अब कुछ । देखो—बिल्कुल ही बदल गया । और, लोग कहते भी हैं कि देखो—प्रमुख व्यक्ति पहिले तो मेरा शत्रु था और अब तो बिल्कुल ही बदल गया याने मेरा मित्र हो गया, अथवा देखो जो पहिले मेरा मित्र था वह अब बिल्कुल ही बदल गया याने मेरा शत्रु हो गया । या देखो अमुख व्यक्ति पहिले कितना क्रोधी था, अब शान्त हो गया, या देखो पहिले अमुख व्यक्ति कितना मोही था, अब विरक्त हो गया । तो ऐसी बात देखकर लोग कहते हैं कि देखो यह तो अब दूसरा ही हो गया है । ऐसे ही पर्यायकी मुख्यता रखकर जब निरखा तो वहाँ क्या आया कि यह जीव पहिले दूसरा था अब दूसरा जीव आया । तो उस दृष्टिके मूडमें रहे जब यो देखा तो इसमें कोई भीतरमें क्या उनके बेईमानी करने या धोखा देनेकी बात थी ? अरे उनके अन्दर एक चूक थी । देखिये—बेईमानी और चूक इन दोनोंमें अन्तर है । बेईमानीमें तो यह बात चित्तमें बसी होती है कि लोगोंको भ्रम हो जाय, ये विडम्बनामें पड़ जायें, दुःखमें पड़ जायें, पर चूकमें ये बातें उनके चित्तमें नहीं होनी । वे तो अपने हितकी वाञ्छासे ही वैसा आशय बना लेते हैं । उन दार्शनिकोंके चित्तमें बेईमानी करने की बात आयी हो, यह बात उनमें असंभव प्रतीत होती है क्योंकि उनके अन्दर बेईमानी करनेका भाव (आशय) न था । यहाँ इसी बातका वर्णन चलेगा कि किसी दार्शनिक ने जैन दर्शनकी बात कही तो उसको सुनकर किन किन लोगोंका कैसा कैसा मूड बना, कैसा आशय बना तथा किन-किन दृष्टियोंके आवार पर वे अनेक मत (दर्शन) बन गए ।

मतोद्भवकी आधारभूत सग्रहदृष्टि व नैगमनयवा अपदेश—उक्त बातको समझनेके लिए पलें कुछ उन दृष्टियोंके नाम भी समझ लेना चाहिए कि जिनका प्रयोग, जिनका उपयोग उन दार्शनिकोंके हुआ है । जैसे सग्रह दृष्टि याने सबका सग्रह करके फिर जो उस में एकान्त बनाना वह सग्रहदृष्टि है । सामान्य दृष्टिमें देखा सबको, पर उन सबको एक सामान्यरूपसे निरखा तो वे अनेक व्यक्तियाँ थी । उन व्यक्तियोंको व्यक्तित्व न देकर एक सामान्यरूपमें एकता उत्पन्न कर दे, एक यह भी दृष्टि होती है । ये सब दृष्टियाँ रयाद्वादसे अलग नहीं हैं और तत्त्वका ही प्रतिपादन करनेवाली हैं, लेकिन जब आग्रह हो जाता है

एकान्त हो जाता है तो इसको चूक बहा करते हैं। विशेषदृष्टि— जहाँ कुछ भी फर्क दीखे वहाँ विलकुल भिन्नता और पार्थक्य लाना, यह एक विशेषदृष्टिके एकान्तका परिणाम है। जैसे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष अलग अलग है। ब्राह्मण अलग चीज है, ब्राह्मणत्व अलग चीज है और आत्मा अलग चीज है। वहाँ विशेष समझमें आया, ऐसा वर्णन तो स्याद्वादमें भी आता है। इस आत्मामें अनन्त शक्तियाँ हैं। 'जो ज्ञानशक्ति का स्वरूप है क्या वही दर्शनशक्ति का स्वरूप है अथवा सुखादिक शक्ति का स्वरूप है ? भिन्न-भिन्न स्वरूप है। अब भिन्न-भिन्न स्वरूप है तो ये भिन्न-भिन्न ही हैं, बस आग्रह बन गया। तो उसी विशेषका एकान्त हो जाय ऐसा भी कोई आशय होता है और ऐसे आशयमें रहनेवाले दार्शनिककी जो कलम चलेगी वह उसका ही अनुमोदन करेगी। ऋजुसूत्रनयकी दृष्टि— ऋजुसूत्रनय भी नय है, पर इस नयका काम व्यवहार कराना नहीं है, केवल एक तत्त्व-विषयक परिज्ञान कराना है। लेकिन ऋजुसूत्रनयमें कहे हुए तत्त्वको बताना कि बस तत्त्व इतना ही है, यही वास्तविक है, ऐसा कहकर व्यावहारिक रूप भी देवे तो यह भी एक आग्रह हो जाता है और इस आग्रहमें भी कुछ दर्शनोक्ती रचना हुई है। नैगमनय एक संकल्प-ग्राही नय कहलाता है और इसी कारणसे नैगमनयका इतना बड़ा पेटा है कि इसके विषय सत् और असत् दोनों हो जाते हैं। याने कितने अचम्भेवाली बात है कि असत् भी क्या प्रमेय हुआ करता है ? असत् प्रमेय नहीं माना गया है क्योंकि प्रमेयत्व गुण सत्में माना गया है। नहीं है प्रमेय, मगर नैगमका इतना बड़ा पेटा है कि सत् असत् दोनोंका परिचय देता है उसे कहते हैं नैगमनय। और इस नैगमनयके अभिमतका जो लोग एकान्त कर दे हो उनका यह अवस्तुस्वरूप होगा। हाँ, जहाँ नय अन्यनयसापेक्ष रहे वहाँ नय सुनय हैं।

मतोद्भवकी आधारभूत निमित्तदृष्टि, स्वभावदृष्टि व क्रियादृष्टिका अपदेश—निमित्त-दृष्टि—निमित्त क्या है नहीं, उसको कोई न माने, अटपट माने तो बात कैसे बनेगी ? निमित्तके अपरिचयमें कोई खाना न खा सकेगा भूखा रहेगा, वह चल भी न पायगा, कुछ व्यवहार ही न हो सकेगा। लेकिन भोजन करानेवाला तो रोज-रोज निश्चय होकर भोजन बनाता है। उसे यह शका नहीं है कि कल तो इस पद्धतिसे रोटी बन गई थी, आज पता नहीं बनेगी या नहीं, आप सभी समझ रहे हैं ये सारे विषमपरिणामन सहेतुक है। तो निमित्त कुछ नहीं है ऐसा कहना भी ठीक नहीं, पर निमित्त दृष्टिका ही इतना एकान्त बना लिया जाय कि वह ही उपादानका रूप रख ले तब तो फिर यह एकान्त कहलायगा। जैसे निमित्त दृष्टिसे अमुक कर्ता है तो ठीक है, पर उसका अर्थ तो इतना ही है कि इस निमित्तका उसमें अत्यन्ताभाव है। चतुष्टय निराला-निराला है। परिणाममान उपादानका निमित्तके किसी भी द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे सम्बन्ध नहीं है, लेकिन अन्वयव्यतिरेककी व्याप्ति लग रही है,

उसके होनेपर हुआ है, नहीं होनेपर नहीं हुआ है, इस कारणसे निमित्तकी बात सही है। फिर भी निमित्त शब्दका प्रयोग ही यह बात बतला देता है कि उपादानका उसमें अत्यन्ताभाव है। लेकिन उस निमित्त दृष्टिका कोई इतना एकान्त कर ले कि यही करनेवाला है और यही उसका स्वामी है तो वह निमित्तदृष्टिका एकान्त है। इस आशय (मूड) में भी किसी दर्शनकी उत्पत्ति हुई है, यह बताया जायगा। स्वभावदृष्टि—स्वभाव पदार्थोंमें पाया जाता है। आत्मामें भी स्वभाव है, अब उस स्वभावका एकान्त कर लेना कि वही है शाश्वत, इसके विपरीत कुछ होता ही नहीं है, याने इस दृष्टिमें रागद्वेष विषयकषाय आदिकका निषेध हो जाता है, और उमका निषेध एक व्यावहारिक रूपताको लेकर कोई करने बैठे तो वह स्वभावदृष्टिका एकान्त है। थोड़ा इन दृष्टियोंका मामूली परिचय देकर बताया। आगे क्या गया कि यदि कोई दार्शनिक यह कह रहा है तो उसमें किन-किन दृष्टियोंका उपयोग होता है, उन दृष्टियोंसे परखनेपर उनकी बात सत्य साबित होती है कि हाँ ठीक कह रहा है, यदि कोई ऐसी दृष्टि रखे, इस मुद्रामें हो, इस आशयमें हो तो उससे आशा की जानी चाहिए जैसा कि उसने रचा है। क्रियादृष्टि—एक क्रिया, काम, इसकी ही दृष्टिका एकान्त रखकर आन्तरिक निर्णयकी बात बता देना यह एक एकान्त है, जैसे थोड़ी देरके लिए पूजा, पाठ, दया, दान, तपश्चरण आदिक क्रियाओंमें रहता हुआ जीव सुपात्र रहता रहता है, उसमें पात्रता रहती है कि वह अपना अन्तर्बल सम्हाले तो अपने आपमें स्पष्ट बन जायगा, लेकिन बात तो इस ढंगमें है और कोई वहाँ ही एकान्त कर ले कि ऐसा करने में ही मुक्ति है, यही सब कुछ कर देगा। तो वह एक आग्रह बन जायगा। इसी तरह किन्हीं दृष्टियोंमें क्रियादृष्टिका आग्रह हुआ।

मतोद्भवकी आधारभूत विज्ञानदृष्टि व ज्ञानाकारदृष्टिका अपदेश— विज्ञानदृष्टि—कोई सब जगह एक ज्ञानात्मकताकी ही दृष्टि निरखे तो उस आशयमें उसे सारा लोक ज्ञानमय ही तो दिखेगा। ज्ञानसम्बन्ध बना यह चीज कहाँसे बन गई ? इतने आकारोंसे कैसे बन गई ? तो एक विज्ञानदृष्टिका एकान्त होना यही है विज्ञानदृष्टि। ज्ञानाकारदृष्टि—ज्ञानमें ज्ञानाकार और ज्ञेयाकार दो ढंगोंकी बात है। जैसे कहा सामान्य और विशेष। जैसे कहा गया है निराकार और साकार, दर्शन और ज्ञान, इन सबकी जोड़ी लगा लीजिए, दर्शनका क्या स्वरूप है इसके विषयमें यद्यपि कई परिभाषायें आजकल भी दृष्टिगत हैं। कोई कहता है कि सामान्यग्रहण दर्शन है, कोई कहता है कि आत्मप्रकाशन दर्शन है। कहीं लिखा हुआ है कि केवल आत्माका वही ज्ञानाकार प्रतिभास दर्शन है। लेकिन सभी सभी परिभाषाओं का ज्ञानाकार ग्रहणमें अन्तर्भाव हो जाता है, उस पर यदि बहुत निर्णयदृष्टिसे विचार करें तो यह सबमें साबित होगा कि ज्ञानाकार ग्रहण हुआ, निराकार ग्रहण हुआ, सामान्य स्व-

भाव ग्रहण वह सब दर्शन है । और जहाँ यह बात आती है कि दर्शन इसे भी कहते हैं और लिखा भी है कि जैसे घटको कोई जान रहा था, अब घटका जानना छेड़कर पटको जानने चला कपड़ेको जानने चला तो घटका जानना छूटा, पटका जानना हो नहीं पाया, बीचमे जो इसकी स्थिति है वह दर्शनकी स्थिति है । अब उस दर्शनकी स्थितिमे विचार करे तो जिसने जो परिभाषा दर्शनके विषयमे वही है वह सब घटित हो जाती है, हुआ क्या उस स्थितिमे कि पट ज्ञान करनेके लिये यह सचेष्ट हो रहा है । तो पटविषयक बोधके लिए जो इसके सचेष्टता है उसमे तद्विषयक सामान्य ग्रहण किया गया । हो क्या रहा है वहाँ कि उस बीचकी स्थितिमे न तो घटाकार ग्रहण है, न पटाकार ग्रहण है, किन्तु है क्या वहा ग्रहणमे ? चेष्टारूपमे यह ही दूसरा । दूसरा आकार अभी यहाँ नहीं बना है । लो चलो—आत्मप्रकाशन दर्शन है यह भी बात बन गई और ज्ञानाकार ग्रहण है यह भी बात बन गई, लेकिन ज्ञानाकार ग्रहण होकर भी यह मैं हूँ, यह निर्णीति मोहियोमे नहीं जगती । हो रहा है ज्ञानाकार ग्रहण, पर हो रहा है जैसे कि सोये हुए पुरुषके हाथ चल गये, पर वहाँ निर्णय नहीं है कि यह मैं हाथ चला रहा हूँ, ऐसे ही दर्शनोपयोग अनेको बार यहाँ अनिवार्यत हो रहा है, किन्तु वह मेरा स्वरूप है, इस रूपमे दर्शनका दर्शन नहीं हो पाया और वह सम्यक्त्व की पद्धतिमे नहीं आ पाया, लेकिन सभी जीवोंके यहाँ छद्मस्थ जीवोंको भी समय-समयपर ज्ञानाकारग्रहण, सामान्यग्रहण, आत्मप्रकाशन, परग्रहणके लिए सचेष्टता—ये स्थितियाँ आया करती है । तो कोई ज्ञानाकारका ही एकान्त कर ले तो उस एकान्तमे किन्हीं दर्शनोकी रचना हो जाती है, इसका वर्णन चमोगे ।

मतोद्भवकी आधारभूत सांख्यवहारिक दृष्टि व स्वानुकूलित सर्वज्ञत्वदृष्टिका प्रतिबोधन—सांख्यवहारिक दृष्टि—जो व्यवहारमे है, रुढ़िमे है वस उसके आधारसे ही तत्त्वनिर्णय करना, यह व्यवहारिक दृष्टिपोका एकान्त है, और इस एकान्तमे अनेक विडम्बनाये भी बन जाती है । उसमे तत्त्व भी बन जाता है, लेकिन सांख्यवहारिक दृष्टिका निर्णय इन्हीं वाच्योसे सर्वथा सत्य हो, सो बात नहीं, पर एकान्तमे क्या क्या बात हो जाती है ? इसका वर्णन किया जायगा । स्वानुकूलित सर्वज्ञत्वदृष्टि—बहुतसे दर्शनोकी सिद्धि इस आधारपर की गई है कि जैसी उनकी बुद्धि है, जैसा उनके ज्ञानमे है उस ज्ञानके अनुसार बड़े से बड़े भगवान तकमे सबमे उसी बातको खोजना । ऐसी प्रकृति होती है मनुष्योमे कि दूसरेमे जो कुछ घटा पायगा वह अपनी बुद्धिके अनुसार घटा पायगा । और यह खोज अन्त तक चलायी गई तो यह अपेक्षित बुद्धिमे स्थित हो गया । जैसे जो सर्वज्ञके ज्ञानमे आया तो क्या आया ? जो हो सो आया । तो जो ज्ञात है सो हुआ । इस बातको हम इस रूपसे अगर कह बैठे कि जो भगवान की मर्जीमे आया सो हुआ, भगवानकी मर्जी बिना पत्ता नहीं हिलता, तो हम भी यहा देख

रहे हैं कि हमारे ज्ञान के माध्यमों लगी हैं और मर्जोंके अनुसार बात चलती है तो अपनी बुद्धिके माफिक अपने परिणामनके अनुकूल हम बाहरमें भी नियंत्रण करके एकान्त बनायें, इस तरह भी कुछ दार्शनिकोंने अपने दर्शनकी रचना की है याने दार्शनिकोंने जो रचना की है उसमें उनकी दृष्टि क्या रहती थी, इस बातका वर्णन इस परिच्छेदमें चलेगा ।

मतोद्भवकी आधारभूत सामान्य सर्वपरिणामनदृष्टि व सामान्य सर्वनिमित्तदृष्टिका प्रतिबोधः—एक है सामान्यसर्वपरिणामनदृष्टि—परिणामन सबको देखे, और सब दिख गए सामान्यरूपसे, तो देखिये किसीकी बात कुछ और बनकर क्या रूप रख लेती है, यह बताया जायेगा सामान्य सर्वपरिणामनदृष्टिके विवेचनमें । जो इनका एकान्त कर लेने हैं उनका क्या सिद्धान्त बन जाना है ? जैसे उदाहरणके लिये ये परिणामन जितने चल रहे हैं इनमें एक जीवकी, ज्ञानकी मुख्यता है और जीवके सम्बन्धमें ही ये पत्थर आदिक जो सकलमें आये हैं ये भी जीवके सम्बन्धसे आये हैं । आज नहीं है सम्बन्ध मगर पृथ्वी-कायिक जीव न होता तो ये पत्थर सकल कहाँसे आ पाते ? ये जीवके सम्बन्ध बिना हुए क्या ? तो ये सब जीवकी बातें हैं, जीवकी रचनाये हैं, और ये हैं भिन्न-भिन्न जीवोंकी बातें, लेकिन चूँकि सभी जीवोंके वह चीज चल रही है और वह सब है एक सामान्य रूपसे एक समान । तो यो सबका परिणामन देखें, सामान्यको देखे तो इस दृष्टिसे दृढ़ बढकर यह बात समझमें आती है कि वह सब कुछ एक जीवकी एक ईश्वरकी एक ब्रह्मकी माया है, तो यो संयुक्त हो होकर ऐसे नयोंके आधारपर इन दार्शनिकोंकी रचना बनी हुई है । एक दृष्टि है सामान्यसर्वनिमित्तदृष्टि — जीवके निमित्त बिना यहाँ कुछ नहीं होता । यह चटाई है, यह पत्थर है, यह आदमी है, यह कीड़ा है , जो जो भी चीजें आँखोंसे दिख रही हैं उन सबमें जीव निमित्त है । बिना जीवके निमित्तके ये चीजे ऐसी नहीं हुई हैं । यह भी तो एक परख है ना । इस परखमें आगे इतना बढे कि वह निमित्तनैमित्तिक रूप न रहा, क्योंकि सर्वस्व बना डाला । सब उसीकी करामात है । वह न हो तो कुछ न हो । तो सब उसीने बना डाला, और चूँकि ऐसे निमित्त है सभी जीव और उनको सामान्यतया देखा तो उस दृष्टिमें यह बात आ जाती है कि क्या है कुछ ? यह सब ईश्वरने किया है जो कुछ किया है । वह ईश्वर क्या है ? वह एक स्वरूप । वह स्वरूप सब जीवोंमें है, समान है और सभी जीव इस सारी रचनाके निमित्तभूत हुए हैं । तो इस तरहसे थोड़ा अंश पकड़कर कुछ और ग्रहण कर, कुछ और ग्रहण कर ऐसी दृष्टियाँ बनती हैं कि जिनसे यह ही सूझता है, बात ऐसी ही है, तो कोई सर्वसामान्यनिमित्तदृष्टिका आधार लेकर दर्शन रचना कर सके हैं । ऐसी अनेक दृष्टियाँ आयी । उन सब दृष्टियोंको जोड़ करके यह दिखाया जायगा कि किन मतों की किन-किन भावोंकी उत्पत्ति किन दृष्टियोंमें हुई है ?

सतोद्भवकी आधारभूत निजपरिणामनानुभवदृष्टिका प्रतिबोध— लोगोकी प्रकृति होती है अपने आपसे जो परिणामन होता है उसमें जो अपनेको अनुभव मिलता है उस अनुभवके आधारपर बाहरमें भी उसका निर्णय बनाना । इसे कहते हैं निजपरिणामनानुभवदृष्टि । जैसे कोई दुखी है तो उसे सारा जगत दुखी दिखता है । और जो कुछ सुखी है वह सभी लोगो को देखता है । सुखी पुरुष जो बड़े मौजमें है वह किसी जगह अगर किसीकी रोता हुआ देखे तो उसका दुखका वह अनुभव नहीं कर सकता, वह तो यही जानता है कि इसको वास्तवमें दुख है नहीं, वह तो ऊपरी-ऊपरी दुखी बन रहा है । ऐसे ही कोई दुखी जीव भी किसी सुखी पुरुषका अन्तःपरिचय नहीं पा सकता । वह तो यही जानता है कि इसका यह सुखीपन ऊपरी-ऊपरी दिख रहा है, वा तबमें यह सुखी नहीं है । सभीमें प्रायः ऐसी एक प्रकृति होती है कि अपने अनुभवके आधारपर बाहरमें दृष्टि लगाते हैं । जैसे लोग एक चुट-कुलेमें कहते हैं कि कोई एक नाई था । वह बादशाहकी हजामत बनानेके लिए जाया करता था । तो नाई लोगोकी एक ऐसी आदत होती है कि जब वे हजामत किसीकी बनाते हैं तो उस समय बातें बहुत करते हैं । कोई अगर हाँ में हाँ मिलावे तो फिर उस नाईकी बातें ही न खतम हो । एक दिन बादशाहने पूछा—कहिये खवास जी । आजकल हमारी प्रजाका क्या हाल है ? तो खवास बोला—महाराज । आजकल तो आपकी प्रजा बहुत सुखी है । घी दूधकी तो आजकल नदियाँ ही बहती हैं । बादशाहने समझ लिया कि इस खवासके घर आजकल घी दूध खूब होता है और सुखी है इसीलिए यह सबको सुखी समझ रहा है । तो बादशाहने क्या उपाय किया कि अपने सिपाहियोंको ऐसा आदेश दिया कि इस खवासपर कोई आरोप लगाकर इसके यहाँके सारे जानवर गिरफ्तार करवा लो और काँजीहौजमें बन्द करा दो । अब सिपाहियोंको क्या था, कोई झूठा मूठा आरोप लगाकर उस खवासके सारे जानवर खुलवा लिए और काँजीहौजमें बन्द करवा दिये । उसके पास कोई १०-१२ गाय भैंसे थी । अब दो चार दिनों बादमें फिर खवास बादशाहके पास हजामत बनाने आया—तो बादशाहने उसी तरह फिर पूछा । तो खवास बोला—महाराज । आपकी प्रजामें त्राहि त्राहि मधी है, बड़ दुखी हैं । किसीको घी दूधके तो दर्शन ही नहीं होते । तो देखिये—जिसकी जैसी दृष्टि है उसको बाहरमें सर्वत्र वैसा ही दिखता है तो जिन दार्शनिकोकी जैसी दृष्टि थी वैसा ही उन्होंने अपना निर्णय दिया । इसका वर्णन इसी परिच्छेदमें आगे होगा ।

मताधिर्भावकी आधारभूत अवक्तव्यदृष्टि, निजबुद्धिदृष्टि, अन्तर्जल्पदृष्टि, पर्यायदृष्टि व पारिणामिक दृष्टिका प्रतिबोध—अवक्तव्यदृष्टि—तत्त्व वचनागोचर है इस ही का एकान्त करना है । जैसे मानो अनेकान्तका आश्रय रखनेवाले महंत अपने भाषणोंमें तत्त्वका वर्णन

करते जा रहे हो तो जो सम्भदार श्रोता दँटे हो तो वहाँ यह आवश्यक नहीं है कि पद पद पर नय और दृष्टिका नाम ले लेकर खुलामा त्रिया जाय । जानते हैं, सम्भदार हैं, वे सम्भ लेते हैं कि इस दृष्टिसे इस नयसे बोला जा रहा है । वहाँ बारबार दृष्टि और नयका नाम देनेकी आवश्यकता नहीं होती है । हाँ, जहाँ एक प्रथम ही काम हो रहा हो, प्रथम ही सम्भाया जा रहा हो तो वहाँ दृष्टि और नयके ही नाम कुछ बाहर बाहरसे बोलकर चेतावनेकी आवश्यकता होती है । अब चजे वर्णन करने तो ऐसा भी तो वर्णन आयगा ना, जैसे यहाँ आत्मामे रागद्वेष रहता है, यह ज्ञेयाकारसे रहित है, ज्ञानमे जो प्रतिक्षण ज्ञानपरिणामन होते उनसे भी बाहर है, ऐसा ही एक सहज चैतन्यमात्र है, और-और खीचकर भाषण हुआ, कोई इसका एकान्त करके बाहरमे बात चलाये तो यह किन्हीकी पक्कमे आ सकता है कि वह तो शून्य है । है कुछ नहीं वहाँ, केवल शून्य शून्य मिला वहाँ । जैसे पुरुषका चैतन्य-स्वरूप है, अब उसका स्वरूप क्या है ? उसमे ज्ञान नहीं है, दर्शन नहीं है । जानना देखना ये सब औपाधिक बातें हैं वहाँ केवल एक चैतन्य सहजभाव है और भी भीतरमे चलो तो ६ पदार्थोंमे गत होकर भी वह तो सबसे निराला केवल शुद्ध है । पहुचना है उस शुद्ध तत्त्व पर, मगर ऐसा सुन सुनकर भिन्न भिन्न दृष्टियोंके लोग तो होते ही हैं उन सबको जिसने छोड़ दिया, ६ पदार्थोंको छोड़ दिया, व्यावहारिक रूपको छोड़ दिया और एकान्त बन गया उसका, तो उस एकान्तिक मुद्रामे जब रह भी न सके, विक्ल्पोमे आ गए और विकल्पोमे आकर भी उस एकान्तकी रटन लेकर बात कही जाय, उसके लिए लोकका यह सब कुछ शून्य है । है कुछ नहीं, बात ही बात किया है, इस तरह दृष्टियोंके आधारसे किन-किन मतोंका आविर्भाव हुआ ? यह अब वर्णन चलेगा । निजबुद्धिदृष्टि—अपनी बुद्धिमे जो स्वरूप जचा उसे ही उतना ही परिपूर्ण तत्त्व मान लेना निजबुद्धिदृष्टिका परिणाम है । जैसे ज्ञान अपनेको जैसा हो रहा है बस ऐसा ही ज्ञानस्वरूप है, अन्य प्रकार ज्ञान होता ही नहीं है आदि । निजबुद्धिके एकान्तमे क्या दर्शन बनता है, इसका वर्णन भी इस परिच्छेदमे आवेगा । इसी प्रकार और भी अनेक दृष्टियाँ हैं । उन सब दृष्टियोंमे कैसा दर्शन होता है ? इसका भी वर्णन होगा । जैसे अन्तर्जल्प दृष्टिमे सर्व सत् जल्पात्मक विदित होना, पर्यायदृष्टिमे सब अध्रुव विदित होना पारिणामिक दृष्टिमे सर्व एक एक ध्रुव विदित होना । यो दृष्टियोंके एकान्त जो स्वरूप अवगत हुआ इसका वर्णन अब होगा ।

ब्रह्म सर्वव्यापी एक है—इस मतके आविर्भावकी आधारभूत आगृहीत दृष्टिका प्रकाशन—विविध दार्शनिकोंमे एक दार्शनिकका यह सिद्धान्त भी प्रायः प्रसिद्ध हो रहा है कि ब्रह्म सर्वव्यापी एक है । इस सम्बन्धमे सर्वप्रथम मीमांसा कर रहे हैं कि यह किस नयसे कहा गया है, ऐसे दर्शनका अभिप्राय मूलमे क्या था ? ब्रह्म सर्वव्यापी एक है, पहिले इसका

अर्थ समझिये । इस दर्शनका यह आशय है कि सारा विश्व जो कुछ भी दिख रहा है—चर अचर, चेतन अचेतन, जितना जो कुछ भी सत् है वह सब एक ब्रह्म है और वह है सर्व-व्यापी तथा एक ही है । इस सिद्धान्तमे यह प्रश्न किया जानेपर कि फिर आखिर ये सुख दुःख भिन्न-भिन्न जीव जो कुछ यहाँ नजर आ रहा है यह तो एक नहीं मालूम होता, ये तो अनेक प्रतीत होते हैं । तो उसका समाधान यो किया गया कि ये सब उसके आराम है, पर्याय है, बगीचा है, उसको कोई नहीं देखता । और कोई देखता है तो वह अज्ञ प्राणी है, मायाग्रस्त है । इस सिद्धान्तके लिए पूछा जा रहा है कि यह सिद्धान्त किस नयपर आधारित हुआ है ? तो सुनो—यह सिद्धान्त सामान्य दृष्टिका परिणाम है । सामान्यका अर्थ क्या है ? समाने भव सामान्य अर्थात् जो समानमे होनेवाला भाव है उसको सामान्य कहते हैं और उस सामान्यकी दृष्टि रखना और उसका आग्रह रखना कि यही मात्र है असलमे, वस इस दृष्टिका परिणाम है जो यह अभिप्राय बना कि सर्वव्यापी एक ब्रह्म ही है, और कुछ भी नहीं । ये नाना कुछ नहीं है, वही एक मात्र है । यह बात कैसे सामान्य दृष्टिसे निरखी ? सो सुनो—तो कहीसे भी शुरू कीजिए—जीवको शुरू कीजिए जीव है यद्यपि अनन्त, मगर जीवके तथ्यभूत स्वरूपपर दृष्टि जब करने लगते हैं तो वहाँ व्यक्तियाँ नानापन कुछ अनुभव मे न आयगा । जरा जीवके उस असली स्वरूपको निरखिये जो जीवमे शाश्वत है, जीवका प्राणभूत है, जो स्वभाव है उसपर दृष्टि तो दीजिए—जब कभी किसी जीवको आश्रयभूत करके वहाँ उसके स्वरूपको निरखने चलेगे तो वह स्वरूप ही रह जायगा उपयोगमे, वह जीव न रहेगा, और ऐसा जब उपयोग हो और वहाँ उस सामान्य स्वभावका परिचय हो तो उसके बाद विकल्प अवस्थामे भी आये कोई, वहा भी यह आग्रह करके रहे कि वस सत् तो वही मात्र है, और कुछ सत् है ही नहीं । लो अब इस दृष्टिमे यह बात आयी कि वह सत् है, ब्रह्म है और एक है । उसे कितना बड़ा बताया जाय ? छोटा तो वह था नहीं, केन्द्रमे तो वह आया नहीं और आया अपने उपयोगमे तो उपयोगमे आये और कुछ बाहर ध्यानमे न आये तो वह असीम कहा जायगा, सर्वव्यापी, उस ब्रह्मकी कोई सीमा नहीं है । तो यह बात मिलती है सामान्यदृष्टिके आधारपर, इस दृष्टिमे आवान्तर सत्ता नहीं रही, याने पृथक् पृथक् सत्त्वकी ओर अभिप्राय नहीं जाता ।

ब्रह्मकी सर्वव्यापिता माननेका मौका दिलानेवाला विचार—अब जरा सर्वव्यापित्व का विश्लेषण करके देखे तो इस तरह देख सकते हैं कि देखो लोकमे अनन्त जीव हैं, हाँ अभी तो स्वभाव-दृष्टिसे एक बताया था कि हा एक है, और सर्वव्यापी किस तरह है ? चूँकि अपने उपयोगमे आया वह, तो उपयोगमे आया हुआ असीम ही रहता है, यो सर्वव्यापी है । और बाह्य क्षेत्रकी दृष्टिसे देखो तो इस लोकमे ऐसा कोई प्रदेश नहीं बचा जहाँ जीव न

हो । अनन्त जीव हैं और लोकमें सर्वत्र व्यापक हैं । तो अनन्त जीव हुए ना और सर्वव्यापक है, ठसाठस भरे ह । लोकमें कोई भी प्रदेश रिक्त ऐसा नहीं है जहाँ जीव न हो, तो देखो लोकमें जीव सर्वत्र भरे हैं । सो देख लो—सर्वत्र जीव व्यापक है ना, और उन सब जीवोंको छोड़ो—सामान्यदृष्टिसे एक मालूम हो तो वह एक जीव है सर्वजीव । सो एक ही है । भिन्न-भिन्न तो ये भ्रममें लग रहे हैं । उस एक सामान्य सहज स्वभावसे दृष्टकर जो कुछ दिखे वह सब भ्रम बताया गया है इस सिद्धान्तमें । तो यो भ्रमसे नाना मालूम होते हैं, परमार्थतः तो सब एक है, वह ब्रह्म है, सर्वव्यापी है, एक है, इस तरह यह जो परिणाम निकला वह सामान्यदृष्टिमें निकला ।

ब्रह्माद्वैतकी मान्यतामें श्रेय व अश्रेयका विचार—अब थोड़ा इस बात पर भी विचार करिये कि यदि ऐसा ही मान लें तो उसमें बुराई तो कुछ आती नहीं, भलाई ही कुछ मिलेगी । जैसे इसपर डटकर रह जायें कि वह तो ब्रह्म सर्वव्यापी एक है, वचनके अगोचर है, उसका यह सब आराम दिखता है, वह तो एक है तो ऐसी दृष्टि रखनेमें बुराई क्या आयगी ? चलो सामान्य दृष्टिका आग्रह ही सही, पर इसमें अनर्थ क्या होनेका है ? बात तो यह भली है, और जब ऐसा उपयोग हो गुप्त, आभ्यंतर कि जहाँ केवल एक चैतन्यमात्र उपयोग हो वहाँ तो न सर्वव्यापीका विकल्प रहता है और न एकका । वहाँ तो जो उपयोग में है, सो ज्ञान जान रहा और ज्ञान ही रूपसे जान रहा तो अभेद हो जायगा । वहाँ तो अन्य कुछ नजर नहीं आता, लेकिन जब इस उपयोगसे हटे और बाहरमें इन पदार्थोंको निरखा और वहाँ भी उस एकका ही आग्रह विद्या गया तो इस दृष्टिमें बन्ध मोक्ष व्यवस्था या कुशल अकुशल कर्म या सुख दुःखका भोगना या ससार व मुक्त अवस्था ये सब सिद्ध नहीं होते । और चूँकि तथ्यके विरुद्ध जाता है तो ऐसे तथ्यविरुद्ध विकल्पकी स्थितिमें किए गए सस्कारपूर्वक कोई ऐसे ब्रह्मकी भी बात भीतरमें विचारे तब भी वह असत्य हो जाता है । यहाँ सामान्यपना तो सविधि तब था कि इस व्यवस्थासे चलते कि जगतमें जीव तो अनन्त है, क्योंकि प्रत्येकका परिणामन उन ही में होता है, उससे बाहर नहीं होता, और किसी द्रव्यको यह है द्रव्य, स्वीकार करनेका प्रमाण ही यह होता है कि एक परिणामन जितनेमें तो उतना वह एक द्रव्य है । वह सब परिणामन जितनेमें हुआ उतने जीव प्रदेश हैं, ऐसे ऐसे अनन्त जीवद्रव्य है, लेकिन उन अनन्त जीवद्रव्योंमें सहजस्वभाव क्या है, सहजस्वरूप क्या है ? इसको जब निरखने चले तो वहाँ दीखा कि वह सहजस्वरूप, वह स्वभाव एक है, असीम है । किन्तु यहाँ तो सर्वव्यापी एक व्यवहारतः कहा जा रहा है ।

ब्रह्मस्वरूप की सकल परभावविविक्तता—इस अन्त परिचयमें भीतरी तत्त्व यह है कि वह स्वभाव, वह स्वरूप, ज्ञायकभाव एक है, इस सकल्प निकल्पसे भी रहित वह है, और

हो । अनन्त जीव है और लोकमे सर्वत्र व्यापक हैं । तो अनन्त जीव हुए ना और सर्वव्यापक है, ठसाठस भरे हें । लोकमे कोई भी प्रदेश रिक्त ऐसा नहीं है जहाँ जीव न हो, तो देखो लोकमे जीव सर्वत्र भरे हैं । सो देख लो—सर्वत्र जीव व्यापक हैं ना, और उन सब जीवोंको छोड़ो—सामान्यदृष्टिसे एक मालूम हो तो वह एक जीव है सर्वजीव । सो एक ही है । भिन्न-भिन्न तो ये भ्रममे लग रहे हैं । उस एक सामान्य सहज स्वभावसे दृष्टकर जो कुछ दिखे वह सब भ्रम बताया गया है इस मिद्धान्तमे । तो यो भ्रमसे नाना मालूम होते हैं, परमार्थतः तो सब एक है, वह ब्रह्म है, सर्वव्यापी है, एक है, इस तरह यह जो परिणाम निकला वह सामान्यदृष्टिमे निकला ।

ब्रह्माद्वैतकी मान्यतामें श्रेय व अश्रेयका विचार—अब थोड़ा इस बात पर भी विचार करिये कि यदि ऐसा ही मान लें तो उसमे बुराई तो कुछ आती नहीं, भलाई ही कुछ मिलेगी । जैसे इसपर डटकर रह जाये कि वह तो ब्रह्म सर्वव्यापी एक है, वचनके अगोचर है, उसका यह सब आराम दिखता है, वह तो एक है तो ऐसी दृष्टि रखनेमे बुराई क्या आयगी ? चलो सामान्य दृष्टिका आग्रह ही सही, पर इसमे अनर्थ क्या होनेका है ? बात तो यह भली है, और जब ऐसा उपयोग हो गुप्त, आभ्यतर कि जहाँ केवल एक चैतन्यमात्र उपयोग हो वहाँ तो न सर्वव्यापीका विकल्प रहता है और न एकका । वहाँ तो जो उपयोग मे है, सो ज्ञान जान रहा और ज्ञान ही रूपसे जान रहा तो अभेद हो जायगा । वहाँ तो अन्य कुछ नजर नहीं आता, लेकिन जब इस उपयोगसे हटे और बाहरमे इन पदार्थोंको निरखा और वहाँ भी उस एकका ही आग्रह विया गया तो इस दृष्टिमे बन्ध मोक्ष व्यवस्था या कुशल अकुशल कर्म या सुख दुःखका भोगना या ससार व मुक्त अवस्था ये सब सिद्ध नहीं होते । और चूँकि तथ्यके विरुद्ध जाता है तो ऐसे तथ्यविरुद्ध विकल्पकी स्थितिमे किए गए संस्कारपूर्वक कोई ऐसे ब्रह्मकी भी बात भीतरमे विचारे तब भी वह असत्य हो जाता है । यहाँ सामान्यपना तो सविधि तब था कि इस व्यवस्थासे चलते कि जगतमे जीव तो अनन्त है, क्योंकि प्रत्येकका परिणामन उन ही मे होता है, उससे बाहर नहीं होता, और किसी द्रव्यको यह है द्रव्य, स्वीकार करनेका प्रमाण ही यह होता है कि एक परिणामन जितनेमे तो उतना वह एक द्रव्य है । वह सब परिणामन जितनेमे हुआ उतने जीव प्रदेश हैं, ऐसे ऐसे अनन्त जीवद्रव्य हैं, लेकिन उन अनन्त जीवद्रव्योंमे सहजस्वभाव क्या है, सहजस्वरूप क्या है ? इसको जब निरखने चले तो वहाँ दीखा कि वह सहजस्वरूप, वह स्वभाव एक है, असीम है । किन्तु यहा तो सर्वव्यापी एक व्यवहारत कहा जा रहा है ।

ब्रह्मस्वरूप की सकल परभावविविक्तता—इस अन्त परिचयमे भीतरी तत्त्व यह है कि वह स्वभाव, वह स्वरूप, ज्ञायकभाव एक है, इस सकल्प निकल्पसे भी रहित वह है, और

इसके तथ्य तक पहुंचनेकी श्रेणिया यो है कि सर्वप्रथम तो पहिले यह जानना होगा कि यह मैं इन बाहरी पदार्थोंसे निराला हू, ये बाहरी पदार्थ, उनका द्रव्य, क्षेत्र, काल भाव उनमें है सो यह बात तो लोगोको बड़ी सुगमता से स्पष्ट विदित हो जाती है कि मैं घर, मकान, बाहरी चीजे, इन सबसे न्यारा हू, और फिर सोचें कि मैं इस देहसे भी न्यारा हू । देह भी परद्रव्यमे आया, लेकिन यह देह भी एक क्षेत्रावगाही है, सो इसको परद्रव्य रूपसे जानना मुश्किल पडता है इन बाहरी चीजोके जानने की अपेक्षा ।

तो यहाँ निर्णय करो कि मैं इस देहसे निराला हू । अब और भीतर चलें तो मैं ज्ञानावरणादिक कर्मोंसे निराला हू, इसमे ज्यादाह दिमाग लगानेकी जरूरत नहीं है । उससे भी निराला है यह प्रधानतया यहाँ यह चर्चा नहीं रखना है, यह चर्चा यहाँ यो नहीं रख रहे कि साधारण जन इस सम्बन्धमे विकल्प नहीं करते, वे तो बाह्य अर्थोंमे व अपनी गुणगुणाहटमे विकल्प करते । यह द्रव्यकर्म न तो स्वसम्बेद से जाना जाता है और न इन्द्रिय प्रत्यक्षसे । यह देह, ये बाह्यपदार्थ इन्द्रियसे ही तो जाने जाते है । सो कर्म एक ऐसा सूक्ष्म पदार्थ है कि न इन्द्रियसे जाना जाय, न सम्बेदन से । इसका तो युक्ति और आगमसे परिज्ञान होता है । युक्तियोंसे जान लीजिए, आगमसे मान लीजिये । यह एक आध्यात्मिक सरल चिकित्साके लिए कहा जा रहा है । अतः स्वसम्बेदनगम्य व साव्यवहारिकप्रत्यक्षगम्य वस्तुकी विशेष चर्चा होती है । कर्मको युक्तियोंसे स्वीकार कर लीजिए कि अगर कोई ऐसा पदार्थ साथमे बंधा न होता तो फिर ये रागादिक कैसे होते ? तो जो आयगा वह सब सहेतुक है । इन रागादिकके आनेमे कारण है कर्म । कर्मका स्वरूप स्वीकार करके और आगे बढ़ो— परद्रव्य मैं नहीं हू, देह मैं नहीं हू, कर्म मैं नहीं हू और जो रागादिक विकार होते है वे भी मैं नहीं हू । इनसे भी निराला हू, इन समस्त परभावोंसे मैं जुदा हू, ये तो परभाव है, मेरी ही शक्तिके आश्रय रहनेवाले भाव ये नहीं है । यद्यपि हुए मुझमे है, लेकिन उनपर मेरा अधिकार नहीं है । मेरे स्वभावसे मेरी शक्तिके आश्रयसे मात्र हो सो नहीं, किन्तु कर्मविपाक जब हुआ करता है तो अधिकार किसका रहा ? जिसके साथ अन्वयव्यतिरेक हो । जो ना करे तो न हो, हा करे तो हा हो, ऐसा जिसके नाचपर विकार नच रहा है, अधिकार उसका मानना चाहिए । कर्मविपाक होनेपर ही विकार होते है, नहीं होनेपर नहीं होते । तो ये रागादिक कैसे पैदा हुए ? उन कर्मोंके विपाकसे तो विभाव परभाव कहलाये । देखिये— करनी है अपने आपके स्वभावकी रक्षा, अपनी यह चिकित्सा । इस चिकित्सामे जो जो भी उपचार करना हो वह करना होता है, परहेज भी करना होता है । तो अभी हम परहेजकी बात कर रहे कि अगर आत्मस्वभावका स्वास्थ्य पाना है तो किन-किन चीजोका परहेज करना चाहिए ? फिर वीन-सी औषधिका पान करना चाहिए ? औषधिका पान करने—

बात पीछे बतायेगे, पहिले तो परहेज करनेकी बात कही जा रही है। कोई रोग हो, उसकी चिकित्सा करनी हो तो तत्काल औषधिके लिए कोई वैद्य नहीं है तो अधीर मत होओ—उसके लिए सबसे पहिले परहेजकी बात बतलाते हैं क्योंकि वह जान रहा है कि औषधिपान कराया, परहेज न कराया तो उसका कोई असर नहीं होता। अगर परहेज कर लिया तो फिर औषधिपान करनेमे विलम्ब हो जाय तो भी कोई बात नहीं, कुछ विशेष बिगाड नहीं होनेका। तो यह मैं इस देहसे निराला हूँ, इन कर्मोंसे निराला हूँ। तो ये कर्म हटें, यह देह हटे, ये सब परहेज हैं, परिह्रय है। परहेजमे इन रागादिविकारोका, परभावोका भली प्रकार छोडना योग्य है। इनसे भी मैं निराला हूँ। इस जीवको कह रहे हैं, उस ब्रह्मको उस ब्रह्मस्वभावको जैसे कोई दार्शनिक सर्वव्यापी एक मान रहे हैं। उसे अगर विधिपूर्वक निरखा जाय तो वहाँ न सर्वव्यापीका पता रहेगा, न एकका, किन्तु अनुभव रहेगा। तो ऐसा मैं सर्व परभावोसे भी निराला हूँ।

ब्रह्मस्वभावकी आपूर्णता व आद्यन्तविमुक्तता—मैं सर्व परभावोसे निराला हूँ, ऐसा परखनेवालेको यहाँ तक ही सन्तोष नहीं करना है। अभी वह शुद्ध औषधि नहीं मिल सकी। इसके जो एक छुटपुट ज्ञान पैदा होता है—इसे जाना, उसे जाना, यह समझा, ऐसे जो भिन्न-भिन्न ज्ञान चल रहे हैं इनसे मैं निराला हूँ, क्योंकि मैं छुटपुट हूँ क्या? मैं अधूरा हूँ क्या? मैं तो जो हूँ सो पूर्ण हूँ। जो मेरा पूर्ण भाव हो वह मेरी चीज है। यह छोटा मोटा ज्ञान, सावरण ज्ञान जिसमे कितनी ही पराधीनतायें हैं, कैसी उत्पत्ति होती है तो यह भी मैं नहीं हूँ, इससे मैं निराला हूँ। बात सुनते सुनते कोई जिज्ञासु बोला—महाराज, अब हम पूरी तरहसे समझे। आप उस केवलज्ञानकी बात कर रहे हो कि वह केवलज्ञान तत्त्व परद्रव्यसे भी भिन्न है, देहसे भी निराला है, कर्म से भी निराला है, रागादिक विकारोसे भी निराला है और इन छुटपुट ज्ञानोसे भी निराला है और परिपूर्ण है, वह केवलज्ञान है सो ही ब्रह्म है। ब्रह्मस्वरूपकी चर्चा रखनेवाले सत यह कहते हैं कि केवलज्ञानमे भी न अटको, हम तो उस सहज भावकी चर्चा कर रहे हैं जो आपूर्ण है, साथ ही आदि अन्तसे रहित है, जिसकी न आदि है, न अन्त। तुमने केवलज्ञानको ब्रह्मस्वभाव समझा है, उसकी आदि भी है और अन्त भी है, लेकिन केवलज्ञान केवल ज्ञान ही होता रहता है इस दृष्टिसे अन्त है, पर आदि तो तब भी माननी होगी। जब कर्म छूट गए, घातियाकर्म दूर हुए तब ही ना वह केवलज्ञान प्रकट हुआ। तो यहाँ इस आदि वालेकी बात नहीं कह रहे हैं। वहाँ अभी कोई शुद्ध तरंग तो है। तो जो आदि अन्तसे भी रहित हो वह है ब्रह्म वरूप, वह है स्वभाव। लो बहुत समझदार कोई जिज्ञासु बोला कि महाराज! यह भी बात हम समझे। क्या समझे? आप उस एक ज्ञानस्वभाव की

चर्चा कर रहे हैं जो ६ पदार्थोंमें जाकर भी एक रहता है, अपनी एकताको नहीं छोड़ता है ।

ब्रह्मस्वरूपकी विलीन संकल्प-विकल्पजालता—अब यहाँ एक स्वभावकी बात कही जा रही है, एक है वह इस सीमामें बाँधकर कोई जिज्ञासु अपनी बात रख रहा है कि ब्रह्मस्वभाव परभावभिन्न है, आपूर्ण है; आद्यन्तरहित है और एक है । यहाँ “एक है” यह सुनकर मानो कोई आध्यात्मिक सत ज्ञानभरी भुँभलाहट करके कहता हो कि हे वत्स ! तुम्हारा कहना तो ठीक है लेकिन कसर है । वह ब्रह्मस्वभाव इस तरह नहीं जाना जाता जिस तरह तुम इस एकको जान रहे हो, किन्तु जिस समय उस एकका भी विकल्प न रहेगा, उस एक सम्बन्धी सकल्प विकल्प भी दूर हो जायेंगे ऐसी स्थितिमें तुम असलमें समझ पाओगे कि यह है ब्रह्मस्वरूप । जैसे कोई मिश्री, हलुवा, पकवानकी बड़ी चर्चा करे कि ऐसा मीठा था, इतना स्वादिष्ट था, तो उससे कही स्वादकी सही समझ नहीं आ सकती । जिसने खा कर कभी स्वदका अनुभव किया हो, वह सही रूपमें समझ सकता है या जिसके मुखमें उस मिश्री हलुवा आदिकको रख दिया जाय तो वह उसका सही स्वाद समझ सकता है । ऐसे ही आत्मस्वरूपकी कितनी ही चर्चा कर ली जाय, पर उसका सही अनुभव केवल ऊपरी ऊपरी शब्दोंसे नहीं किया जा सकता । उसे तो कोई जानानुभवी सत कर सकता है, जिसको अपने पर्यायकी बुद्धि ही नहीं है । अज्ञानमें अभी जिसका वर्तन चल रहा है, उसको आत्मस्वरूपका सही निर्णय कैसे हो सकता है ? आत्मस्वरूपका सही निर्णय तो होता है ज्ञानी जीव को । वही उसका सही ढंगसे अनुभवन कर सकता है ।

स्याद्वादके अनाश्रयी होकर भी बुद्धिगत कल्याणके लिये हार्दिक उल्लास—सामान्य दृष्टिसे जिसको यह तत्त्व समझाया जाता है वह इसी पद्धतिसे समझाया जाता है । अब इसी पद्धतिको जिसे सामान्य दृष्टिके प्रतापसे समझा है इसका ही कोई आग्रह करले, यही मात्र है और उसका आग्रहका ही व्यावहारिकरूप ले ले तो वह व्यावहारिकरूप भी असत्य हो गया और जो उस रूपमें अन्त स्वरूप समझ रहा था वह भी असत्य हो गया । तो ब्रह्म सर्वव्यापी एक है, ऐसा जिन दार्शनिकोंने कहा है वे अपनी बुद्धिके माफिक सच्चे थे, उन्होंने बेईमानीसे नहीं कहा है, किन्तु कहा है कल्याणबुद्धिसे प्रवेश करके, समझ समझ कर, बहुत भीतरी बुद्धि लगाकर, किन्तु हो क्या गया ? एक स्याद्वादका आश्रयभर न लेने से यह चूक इतनी बड़ी चूक हो गई ।

यहाँ समझा होगा कि ब्रह्म सर्वव्यापी एक है, इस प्रकारका अभिप्राय सामान्यदृष्टि के आग्रहका परिणाम है । इस परिच्छेदमें आद्योपान्त ये चर्चाये चलेंगी कि विभिन्न दार्शनिकोंने जो अपने दर्शन गढ़े वे किस दृष्टिसे आविर्भूत हुए हैं, उनको क्या बुद्धि मिली थी ? देखिये—जंगलोकी राख छानना, निर्जन स्थानमें रहना, अनेक तरहके कष्ट भोगना, राज्य

वैभव भी त्याग दिया, इतनी बड़ी बात जिन सन्यासियों ने की और इतना ही नहीं सन्यासी होकर मीनसे रहना, बहुत बम बोलना, अल्प आहार लेना, आहारकी ओर उनकी रुचि भी न रहना, इतना बड़ा आशय रखनेवाले सन्यासी जन जिन्होंने अपने दर्शन रचे हैं, उन्होंने एक चूक यही की कि स्याद्वादका आश्रय उन्होंने नहीं लिया, उनका बेईमानी करनेका, किसी को हैरानीमें डालनेका आशय न था। यह तो हमारा आशय है, और फिर इतिहास जो कुछ कहता हो उसका हमें परिचय करनेकी रुचि नहीं है, लेकिन इस आधारपर कि तत्त्वको छूनेवाली बात तो वे कह ही रहे हैं और उस ही तत्त्वमें रमनेका वे अपने आपमें एक आराम भी समझ रहे हैं। और इसीसे मुक्ति होगी, ऐसा मार्ग भी समझ रहे हैं। तो यो समझो कि जैसे कोई ११ अग ६ पूर्वका पाठी विद्वान् साधु जो कुछ कह रहा है वह भीतरी खोटे अभिप्रायसे नहीं कह रहा है मिथ्यात्वके होते हुए भी। (किसीके किसीके मिथ्यात्व भी पाया जाता है ११ अग ६ पूर्वका वेत्ता होकर भी) तो बुद्धिपूर्वक प्रवृत्तिका जहा तक समाधान दिया जायगा यह कहा जायगा कि बड़ा शुद्ध आशय था, तब ही तो उनके उपदेश में इतनी विशेषता है कि अनेक जीव सम्यक्त्व पा लेते हैं तो कहा न जायगा कि ये मिथ्या आशयसे बोल रहे हैं। उनकी समझमें नहीं आया, उनकी गुत्थी नहीं सुलझी। उस सहज स्वरूपका दर्शन हो जाय, इस तरहका उनके अन्त रायमें नहीं बन पाया, इतना कंट्रोल नहीं हो सका जो इस उपयोगको सकरी गलीसे ले जाकर दिखा देवे कि यह है तेरा परमात्म-तत्त्व। सब कुछ ज्ञान करके भी उपयोगको पहुचानेको बाह्यगलीसे ही यह ले जाता रहा, उस केन्द्रित गलीसे नहीं ले जा पाया कि जहासे उपयोगको ले जाकर यह अपने उस परमात्मतत्त्वका दर्शन करा दे। बात यह हुई किन्तु ज्ञान तो उनका सही कहा जायगा, उपदेश सही कहा जायगा। जो कुछ उन्होंने रचना किया वह सही कहा जायगा। यह तो यहाकी बात बतलायी गई, लेकिन उन सन्यासी जनोकी बात कह रहे हैं कि वहा दो चूक हुई हैं। यहा तो एक ही चूक है। ११ अग ६ पूर्वके ज्ञाता मिथ्यादृष्टि साधुजनकी चूक एक है जिस-पर कोई बल नहीं चलता, उनकी गुत्थी नहीं सुलझी, उन्होंने उस कारण समयसारका अनुभव नहीं कर पाया, लेकिन वहा उनकी दो चूक हो गयी, इस कारण समयसारका दर्शन नहीं कर पाया और दूसरे—उन्होंने स्याद्वादका आश्रय भी न ले पाया। इन दो चूकोके अतिरिक्त और बात उनमें क्या कही जाय ?

दर्शन, मत व मजहबमें अन्तर—अब बतला रहे हैं कि ब्रह्म सर्वव्यापी एक है। इस बातकी मान्यता भी विभिन्न दृष्टियोंपर आधारित है। इसीलिए दर्शन, मत और मजहब इन तीनोंमें फर्क है। जैसे हम सभी धर्मसम्प्रदायोंमें नाना प्रकारके दर्शन कहते हैं, वे दर्शन नहीं, किन्तु मत है, वे जानी हुई चीजें हैं, कल्पनामें आयी हुई चीजें हैं। दर्शनमें आयी हुई

वे चीजें हो ऐसी बात नहीं है। दर्शनमें तो वे चीजें आयेंगी जो कि सहज और यथार्थ है। तो दर्शनमें और मतमें यह अन्तर है। और मजहब की बात तो दर्शन और मत इन दोनोंसे परे हैं। मजहब—रूढ़िके अनुसार हम धर्मकार्य कर रहे हैं वह है मजहब। वहाँ दर्शन तो कुछ है ही नहीं। तब इस मजहबके नाम पर ऐसी प्रवृत्तियोंका प्रसार हो गया है कि जिनमें जीवोंका अहित भी होता है। वैदिकी हिंसाको हिंसा नहीं बताया है उन हिंसा करनेवाले लोगोंने। उनकी इस बातने लोगोंको हिंसा करनेके लिए प्रवृत्त किया है। ये जो यज्ञादिककी परिपाटियाँ चली, जिनमें धोर हिंसाये होती थी तो वे क्यों चली? अरे कल्याणके लिए तो केवल एक ब्रह्मज्ञानकी जरूरत है और उसही में निष्ठ होनेकी जरूरत है, यही तो एक मार्ग है और इसके लिए अपना बाहरी संयम भी होना चाहिए, नहीं तो वह विकल्पोमें उलझ जायेगा। तो यह निष्परिग्रहता, निरारम्भता इन बातोंकी आवश्यकता हुई। तो इनकी वृत्तिमें रहकर भीतरमें ब्रह्मका ज्ञान हो, उस ही में हम निष्ठ हो। फिर इतना जो बखेड़ा बाहरी यज्ञादिकका चला है इसका आधार क्या होगा, इसको तो इतिहासवाले जाने, पर सम्भावना यह हो सकती है कि कुछ लोग जो अपनी जातिसे अपनेको धर्मात्मा समझते व कहलाते आये थे और वह धर्मात्मापन जो कि तथ्यभूत था, रहा नहीं। विषय कषायोंमें अधिक बढ़ गए, उनके साधन चाहे, उनसे मौज लेना चाहा। साथ ही इतनी वृत्ति बढ़ गई कि उनको मांस खाना अच्छा लगने लगा और उस वृत्तिमें भी रहने लगे तो अब यह बात पैल गई कि ये तो मांस खाने पर भी उतारू हो गए। तो सम्भवतः उस समयकी ये रचनाये होगी कि कोई यज्ञविधिकी बात और लोगोंको कुछ काम करके दिखा दें ताकि लोगोंको यह श्रद्धा हो कि यज्ञ करनेसे कितना धर्म होता है। सो घोड़ा, गाय, भैंस, सूकर, भेड़ा, बकरी आदिककी बलि यज्ञके नामपर दे देते थे ताकि लोग उनको उस समय अधर्मी न कह सके। फिर उसके बादमें कुछ विवेकियोंने शुद्ध रूप बनाया, उस यज्ञको अच्छे रूपमें लाये, मगर बलि होनेकी पृथा यज्ञमें इस आधारपर सम्भव मालूम होती है कि उनका धर्मात्मापन भी लोगोंकी दृष्टिमें बना रहे और मांसभक्षण करनेको भी मिलता रहे। तो कल्याणके लिए ये बड़ी विसमतायें हैं। तो ब्रह्मस्वरूपका बोध कल्याण और उसमें रमण चाहिए और उसके अनुरूप बाह्य संयम चाहिए। उस तत्त्वको निरखने चले, मगर स्याद्वाद का आश्रय न ले सके तो उनकी इस तरहकी वृत्ति हो गयी।

ईश्वर एक है इस सन्तव्यकी आधारभूत मूल दृष्टिकी जिज्ञासा—नय अनेक प्रकारके होते हैं और इन नयोंका सम्बन्ध मनुष्यमात्रसे है। कही ऐसी बात नहीं है कि नय और प्रमाणवा वर्णन जैन दर्शनमें किया गया हो और वह केवल जैनोकी ही चीज हो? अरे यह तो आत्माकी चीज है। जो भी समनस्क जीव है उसमें नय और प्रमाणकी पद्धतिका परि-

रामन होता है और नय चूँकि अनेक हैं अतएव व मनुष्योंके अभिप्राय भी अनेक हो जाते हैं। जीव सब समान है। इस मनुष्यभवमे आये तो सभी जीव भी, मनुष्य सामान्य भी अन्तर्दृष्टिमे समान होना चाहिए था। सो जिस सीमामे मनुष्यत्व है उस सीमासे तो सामान्य है लेकिन नय होते हैं अनेक प्रकारके, उनमे किसीने किसी नयका आग्रह किया, किसीने किसीका। वस इससे मनुष्योंके मन्तव्यमे भेद पड़ जाता है। वहाँ जो कुछ भी विचारोक्ती उपपत्ति होती है वह तो इन नयोंके बलपर होती है। इससे तो एक समानता ज्ञात हुई है लेकिन उनमे किसी किसी नयका आग्रह कर लेनेके कारण यह दार्शनिकता विभिन्न ज्ञात होने लगी है। इसी सम्बन्धमे यहाँ एक यह चर्चा चलायी जा रही है कि बतलावो लोग ऐसा कहते हैं कि ईश्वर एक है तो यह किस दृष्टिसे कही हुई बात है? ईश्वरको एक बतानेवाले अनेक लोग हैं। जो दार्शनिक पद्धतिसे विवेचन करते हैं कि उनमे भी अनेक दार्शनिक ऐसे हैं जो कहते हैं कि ईश्वर तो एक ही होता है, अनेक नहीं होते और जो पढ़े लिखे लोग नहीं हैं, लौकिक पुरुष हैं वे भी ऐसा स्वीकार करते हैं कि भगवान् ईश्वर कोई एक है। अब इस ईश्वरको एक मानना सबके अपना-अपना अलग-अलग अभिप्राय है। तो उन अलग-अलग अभिप्रायोंकी बात यहाँ न कहकर एक उस पद्धतिपर विचार किया जा रहा है कि जिस पद्धतिसे यह बात तथ्यकी ओर भी आयी कि हाँ वास्तवमे परमार्थतः ईश्वर क्या है? उसके लिए सग्रह दृष्टिका आश्रय ले।

संग्रहदृष्टिसे ईश्वरके एकत्वकी निरीक्षा—संग्रहदृष्टिका प्रयोजन है सर्वका संग्रह करना। तो किसका संग्रह करना? सर्वजनोका? सर्व आत्माओं का यह भी नहीं, किन्तु सर्व विशुद्ध आत्माओंका संग्रह करना है। अब देख लीजिए कि जो भी विशुद्ध आत्मा है वह सब एक समान होता है। तो प्रथम तो कोषमे बताया गया है कि समान अर्थमे भी 'एक' शब्दका प्रयोग होता है। एकके मायने है समान। यह पर्यायवाची शब्द है। कही "एक" (१) सख्यावाची हो तो उसका अर्थ दूसरा होता है, पर "एक" समानार्थक शब्द भी है। ईश्वर एक है, ऐसा कहनेमे यह स्पष्ट ध्वनित होता है कि ईश्वर सब समान हैं, पर यहाँ अभी समानताके माध्यमसे एकताकी ओर जानेकी बात कह रहे हैं, वह है संग्रहदृष्टिसे। संग्रहदृष्टिसे समानको न ग्रहण करना किन्तु एकको ग्रहण करना है। तब सर्व विशुद्ध आत्माओं को निरखिये, भगवान् वह होता है जो कि विशुद्ध हो। विशुद्ध वह कहलाता है जो कि अकेला हो। विशुद्ध कहो, शुद्ध कहो, अकेला कहो, केवल कहो, ये सब एकार्थवाचक शब्द हैं, जो केवल आत्मा है, खालिस आत्मा ही आत्मा है उसे कहते हैं विशुद्ध आत्मा। वही विशुद्ध आत्मा परमात्मा कहा जाता है। परम आत्मा याने जो उत्कृष्ट आत्मा हो सो परमात्मा कहलाता है। उत्कृष्टता आया करती है निर्दोषताके कारण। याने जिस आत्मामे

दोष एक भी न रहा हो उसे कहते हैं परमात्मा । अथवा परमका अर्थ उत्कृष्ट नहीं है, उत्कृष्ट अर्थ है परका “पर” मायने उत्कृष्ट मा पायने ज्ञानलक्ष्मी अर्थात् जिसके ज्ञान पूर्ण उत्कृष्ट है, विकसित है उसे कहते हैं परम, ऐसा जो आत्मा हो उसे कहते हैं परमात्मा । तो जो निर्दोष है उत्कृष्ट ज्ञानमय है ऐसे आत्माको कहते हैं परमात्मा । परमात्माका नाम भगवान भी कहा जाता है भगका अर्थ ज्ञान है, जो उत्कृष्ट ज्ञानवान हो उसे कहते हैं भगवान । तो अर्थ निकला कि जो आत्मा विशुद्ध हो, निर्मल हो उसे कहते हैं परमात्मा । उसी का नाम ईश्वर है । ईश्वर उसे कहते हैं जो ऐश्वर्ययुक्त हो । ऐश्वर्य उसे कहते हैं जहां अपना वैभव पानेमें दूसरेका मुख न तकना पड़े । जैसे एक गाँवका मालिक (मुखिया) अथवा जमींदार उसे लोग ईश्वर कहते हैं । उसे सब प्रकारकी चीजें उसकी जमीनसे ही पैदा हो जाती हैं । कपड़ा चाहिए तो कपास खेतोंमें बोकर उसका सूत काटकर कपड़े बुन लिया, नमक भी खाड़ी मिट्टीसे तैयार कर लिया, सरसोंका तैल चाहिए तो उसे भी सरसो बोकर पैदा कर लिया, यो उसे सभी वस्तुएँ जमीनमें से मिल जाती हैं । उसको किसी चीजके पानेके लिए किसी दूसरेका मुख तकनेकी जरूरत नहीं रहती, इसीलिए उसको लोग ग्रामका ईश्वर कहा करते हैं । तो जो अपने ऐश्वर्यमें स्वतंत्र हो, जिसे अपने ऐश्वर्यके लिए परकी प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती है, जो केवल आत्मा है, परम आत्मा है, उसका जो ज्ञानानन्द ऐश्वर्य है असीम ऐश्वर्य, उसके पानेके लिए बाहरमें किसकी अपेक्षा करते हो ? अरे यह आत्मा स्वयं सुखमय है, ज्ञानमय है, आनन्दस्वरूप है । तो ऐसा स्वयं ऐश्वर्यसम्पन्न जो यह परम आत्मा है, भगवान है वह ईश्वर है । अब इसके स्वरूपको देखो तो इसका स्वरूप समान है, इसका विकास बिल्कुल समान है ।

प्रत्येक सत्में केवलताके नाते विशुद्धताका स्वभाव—कोई भी आत्मा हो प्रथम तो यह विचार करें कि क्या आत्मा विशुद्ध हो सकता है ? तो एक इसी विज्ञानदृष्टिसे देखिये कि जो भी पदार्थ होता है वह केवल हुआ करता है । कोई भी पदार्थ अकेल नहीं हुआ करता । कोई भी पदार्थ दो मिलकर नहीं हो सकता । पदार्थ जब सत् है तो वह केवल है । आत्मा भी यदि सत् है तो वह केवल है । जो भी जिस रूप भी सहजस्वभाव है उसका उस रूपमें ही अकेला केवल है । अब ऐसा केवल आत्मा यदि किसी प्रसंगमें बन गया द्वैतरूप द्विविधारूप, कर्ममलीमस, विकारी तो बन जाय, इतना सब कुछ होने पर भी वह स्वरूपमें केवल ही है और जो केवल होता है वह कभी प्रकट भी अवश्य हो जाया करता है । यह एक विज्ञानकी रीति है । तो जब आत्मा केवल है, ससारमें भी केवल है, मुक्तिमें भी केवल है, यहाँ केवलपर आवरण है, वहाँ केवलपर आवरण नहीं है । तो जो भी सत् होता है वह केवल ही रहकर सत् होता है, केवल ही होता हुआ सत् होता है । मिलकर, अन्य पदार्थोंसे

तन्मय होकर कोई भी पदार्थ नष्ट नहीं होना, यह आकाश नियम है। चाहे परमाणु लो, धर्म अघर्म लो, आकाश तल लो, जो भी द्रव्य लो, जो भी गन् है, यदि कुछ है तो वह नियमसे केवल ही है। अब केवलपर आवरण होना एक दूसरे क्षेत्र की बात है। तो केवल वह जीव है तो नितना भी यह अकेल बन रहा है लेकिन उसमें केवलता तो है ही। केवलता नहीं मिटाई जा सकती। और जो केवलता है वह सब किसी दिन प्रकट हो सकती है, क्योंकि वह स्वरूपतः केवल है। तो इसमें भी यह सिद्ध होगा कि हाँ हमारा आत्मा विशुद्ध हो सकता है, परम हो सकता है, भगवान हो सकता है, ईश्वर हो सकता है। ऐसे केवलमें केवलको भोगे तो उसमें पराधीनता की क्या बात है? इस तरह जो भी विशुद्ध आत्मा है वे सब ईश्वर हैं। तो अब उन ईश्वरके स्वरूपको देखो, सबमें समानता है, अनन्त आनन्दमय है, अनन्त ज्ञानमय है। परम मूक्ष्य अमूर्त पदार्थ जो कुछ भी सहज बात है वह सब ईश्वरमें आ जाती है, सब भगवन्त समान है, तो ये सब समान हुए, और समान हुए तो वहाँ एक स्वरूप दीखा तब समान माने गए। तो इस सब ईश्वरका जो एक स्वरूप है उस स्वरूपकी दृष्टिसे इन सबका संग्रह हुआ, तब यह कहा जायगा कि ईश्वर एक है।

ईश्वरका एकत्व, अनेकत्व व अनुभूतत्व—यहाँ चर्चा चल रही है उस वादकी कि जो वादी मानता है कि ईश्वर एक है। और दर्शन भी अनेक मानते हैं और लौकिक जन भी कहा करते हैं। तो ईश्वर एक है यह किस दृष्टिसे परखा जाता? जिससे विदित होगा कि हाँ ईश्वर एक है। तो वह है सग्रहदृष्टिका परिणाम। क्योंकि इन सबका ईश्वर का स्वरूप समान है और समान भी क्यों है? यो कि यह केवल है, उपाधिरहित है। जो उपाधिरहित होगा वह सब समान होगा। तो व्यवहारके लिए अब ऐसे जीवोंको जिन्होंने ईश्वरको समान निरखा, एक स्वरूपमें देखा, एक निरखा, जब वह व्यवहारमें आया, तब भी उस एकत्वकी रटन लगाते रहे तब समझिये—वह उस आत्माके आवरणमें है, और उससे भी पूर्व आवरणमें था। वहाँ पर भी इसने सग्रहदृष्टिका एकान्त किया। तो व्यवहार में भी जब आया तब भी ये दार्शनिक अनेकता नहीं स्वीकार करते हैं। देखिये—व्यवहार में आनेपर तो नाना ईश्वर मानना चाहिये थे, क्योंकि एक परिणामन जितनेमें होता है वह एक कहलाता है। तो प्रत्यात्म आनन्दानुभूति होता रहनेसे ऐसे नाना ईश्वर मानना चाहिए थे, लेकिन जो एक सग्रहदृष्टिमें आकर एकपना देखा गया उसका एकान्त अब व्यवहारमें भी लोग करने लगे तो वहाँ भी अनेकता उनके दृष्टिगत नहीं हो रही। जैसी दृष्टि सग्रहदृष्टि में बनाया वैसा ही उनको व्यवहारतः निरखनेमें भी वैसा जँच रहा। तब उनकी दृष्टिमें आया कि ईश्वर एक है। यो प्रत्यात्म युक्ति होनेसे यद्यपि ईश्वर अनेक है तथापि ईश्वर एक है। यह अभिप्राय सग्रह दृष्टिके परिणाममें बनता है। और हिन्दी स्तुतिमें कहते भी हैं

कि — “एक माँही एक राजे, एक माँहि अनेकनो । एक अनेकनकी नही सख्या, नमो सिद्ध निरञ्जनो ।” कोई लोग ऐसा सोचते है कि अनुप्रासकी वजहसे ऐसी बात कही गई है, पर ऐसी बात नही है । इसमे बड़ा तत्त्व भरा है । “एक माँही एक राजे” अर्थात् एकमे केवल एक ही रह रहा है । जिस सिद्ध भगवानका जो स्वरूप है वही स्वरूप उसमे है, उसमे दूसरा सिद्ध नही है, दूसरा स्वरूप नही है । वे अपने ज्ञानानन्दरूपसे परिणाम रहे है । एकमे एक ही है, दूसरा नही है, फिर भी ‘एकमाहि अनेकनो’ — अर्थात् एकमे अनेक दिख रहे है । अब जरा उस अन्त स्वरूपमे हटे और बाह्यस्वरूपमे आये तो वहाँ देखा कि उस एक मे अनेक बस रहे है, जहाँ एक सिद्ध बिराजमान है वहा अनेक सिद्ध विराजमान है, क्योंकि जीव अनादिकालसे मुक्त होते चले आ रहे है और समझिये कि ढाईद्वीपसे ही है मुक्त होने का नियमित स्थान है और अनन्ते सिद्ध हुए है । तो यह कैसे हो सकता है कि जहा एक सिद्ध हो वहा दूसरा न आये । तो “एक माहि अनेक राजे” यह ठीक है । लेकिन स्वरूपत जरा दृष्टि करो । केवल एक स्वरूपको ही निगाहमे रखो, तो, अरे वहा तो “एक अनेकन की नहि सख्या” अर्थात् वहा एक और अनेककी कुछ सख्या ही नही है । न वता यह कहा जा सकता कि एक है और न यह कहा जा सकता कि अनेक है । वहा तो यही स्थिति है जो इस निज आत्मद्रव्यके विषयमे है कि वहाँ भी जो जाना गया सो ही है । यदि ऐसे विशुद्ध एकस्वरूपकी दृष्टि करके सग्रह बन गया और उस संग्रहमे यह बात निकली कि ईश्वर एक है । तो यह बात तथ्यभूत भी है, लेकिन इसका एकान्त अगर कर लिया जाय तो यह तथ्यसे अलग हो जाता है । फिर न मुक्तिकी व्यवस्था होती और न संसारकी व्यवस्था होती । फिर तो यहा कोई व्यवस्था ही नही बन सकती है ।

प्रत्यात्म भिन्नत्वके परिचयके लिये अन्तर्वृत्तिकी समीक्षा—देखिये— मुख्य बात तो यह है कि सबको अपनी अपनी पडी है । दूसरेका कुछ भी हो, वह इसके चिन्तमे नही पडी हुई है । कदाचित् दूसरेपर दया भी आये और दूसरेकी बाधा दूर करनेका यत्न भी यह मन से रखे तो भी दूसरेकी पडी है । इस कारण वह नही कर रहा है, किन्तु स्वयमे उस प्रकार का विचार आया और उस वेदनाको यह नही सह सकता, इसलिए कर रहा है । तो हर जगह सबको अपनी अपनी पडी है । लोग किसीको व्यर्थ दोष देते है— यह तो बड़ा खुदगर्ज है, यह तो अपनी ही बात रखता है, दूसरेको कुछ समझता ही नही है, दूसरेकी बात सुनता ही नही है । अरे बात सत्य है । दूसरेकी कोई सुन ही नही सकता, दूसरोको कोई कुछ समझ ही नही सकता । हाँ हम कहते है कि आचार्योंने हमपर परम करुणा की जो इतने शास्त्र रच गए है कि जिनके सहारेसे हम आप ज्ञान पाते है और संसारके सबटोसे सुलभनेका हम

मार्ग पा लेते हैं। ठीक है, बात ऐसी कहनी ही चाहिए। उन आचार्योंके प्रति जो कृतघ्न न हो वह अपनी उन्नति कर ही नहीं सकता है। देखिये—उन आचार्य सतोने वस्तुतः क्या किया? एक द्रव्यकी उस ही द्रव्यमें सारी बात निरखकर उन्होंने सोचा। उनको दया भी हम आप लोगोपर आयी होगी। हम आप तो उस समय थे ही नहीं जब कि इन ग्रन्थोंकी रचना आचार्यजनोंने की, पर मानो उनके हृदयमें यह भावना आयी थी कि आगे बहुतसे जीव ऐसे होंगे जो कि इन ग्रन्थोंका आलम्बन लेकर ससार-सकटोंसे पार हो सकते हैं और वर्तमान के बहुतसे जीव भी पार हो सकते हैं। तो उन आचार्यजनोंने हम आपपर करुणाबुद्धि की। अब कोई कहे कि देखो उन्होंने करुणाबुद्धि करके शास्त्र लिखे, उन्होंने बड़ा श्रम किया, पर कहाँ उनके उपदेशका हम आपपर कुछ असर हुआ? अरे वहा उत्पन्न हुआ जो वास्तविक करुणाभाव है अब ऐसे करुणाभावकी परिणति जिनमें बनेगी वे अवश्य चैनसे रह सकेंगे। उनको परमार्थ करुणामयी चेष्टा उन आचार्योंके उपदेशके अनुरूप करनी पड़ेगी। निश्चयतः वे स्वात्मकरुणामें भीगे थे और भव्य जीव भी तिर्रे, ऐसी अन्त वेदना थी तो अपनेको अनुकम्पित करनेवाले करुणाभावसे प्रेरित होकर उनको रन्ध्र रचना करनी पड़ी। यहा यह बात सुनकर अपनेमें एक ऐसी उद्दण्डता नहीं लाना है कि मेरा उन्होंने क्या किया? उनको कोई वेदना हुई तो उस वेदना को ही उन्होंने मिटाया। इस तरहकी उद्दण्डताका भाव रखनेवाले व्यक्तियों मार्ग-दर्शन न मिलेगा। हम तो उनके प्रति कृतज्ञ होकर यह बात कहेंगे कि उन सतोने (आचार्योंने) हम आप पर करुणा बुद्धि किया था। हम आपको मार्गदर्शन करानेका भाव उनको हुआ था। उनकी इस बातको निरखकर ही तो हम उनके प्रति कृतज्ञ हुए हैं। कृतज्ञ पुरुष ही नम्र होकर, स्वके प्रति भी नम्र होकर शुद्ध मार्गपर चल सकता है। तो बात यही यह कही जा रही थी कि सब जीवोंको निश्चयतः अपनी अपनी पड़ी है।

प्राकरणिक स्वहितचिन्तनमें ईश्वरके एकत्व व अनेकत्वके निर्णयका प्रभाव—अब जरा सोचो तो सही कि थोड़े दिनोंके लिए हम इस मनुष्यभावमें आये हैं, ये शरीर, इन्द्रिया हम आपने पायी हैं, जिनके लिए सर्व साधारणजन रात दिन परेशान रहने हैं, खाना, पीना सजाना, पोजीशन इज्जत आदिकमें बने रहते हैं, अरे यह थोड़े दिनोंके लिए पाया हुआ मूर्तिक मानव शरीर इसकी इतनी इतनी खुशामद करना, इसको बहुत बहुत पुष्ट करना, इसे बहुत बहुत मौजमें रखना यह कोई भली बात है क्या? इससे इस आत्माका पूरा नहीं पड़नेका। आत्माका पूरा तो पड़ेगा इसमें कि जन्म मरणसे छुटकारा प्राप्त हो, इन समस्त बाह्य पदार्थोंके सम्पर्कसे छुटकारा प्राप्त हो, एक शुद्ध केवल धर्मादिक द्रव्योंकी तरह हम परिणामते रहे। अपने आपमें अपने स्वभावानुरूप बस इससे ही पूरा पड़ेगा। तो इस पूरा

पाडनेके लिए जब कदम उठायेगे तो हम तब तक पूरा न पाड सकेंगे जब तक यह बात दृष्टिमे न हो कि भगवान अनेक है, भगवान अनन्त है, क्योंकि ईश्वर एक है, भगवान एक है। इस ही एकान्तमे हम अपने आपमे कल्याणकी बात पानेके लिए क्यों सोचेंगे ? हम आत्महितके लिए इतने संयम तपश्चरणकी बात क्यों करेंगे ? भगवान तो हो ही नहीं सकते, ईश्वरता तो आ ही नहीं सकती, ऐश्वर्य प्रकट हो नहीं सकता, परमता तो आ नहीं सकती, उत्कृष्टता तो आयगी नहीं, हम तो कोई प्राणी है और किसीके नचाये नाच रहे हैं, चाहे चेतनके नचाये नाचे, चाहे अचेतनके। हम तो कायर हैं... इस प्रकारकी भावनायें उत्पन्न होगी उसके चित्तमे, जो ईश्वरको व्यवहारतः भी एक मान रहा है तो अब समझिये कि ईश्वर एक है, ऐसी समझमे कितना कल्याणका मार्ग मिल रहा और ईश्वर एक है, इसका ही आग्रह करनेमे हमको कितना अकल्याणमे रहना पड रहा है ?

ईश्वरविषयक तथ्यके परिचायक स्याद्वादका जयवाद—जयवन्त रहो वह स्याद्वाद जिसके प्रतापसे हमारी सब उलझनें समाप्त हो जाती है। हम समझ लेते हैं कि हाँ ईश्वर तो अनन्त है। लेकिन उनका स्वरूप एक समान है और उसकी ही उस ईश्वरमे आदेयता है, उपादेयता है, पूज्यता है, जब कि वह समान है, एक है। यदि ईश्वर विषम है, तो वहाँ बड़ी बाधा है। मान लो ईश्वर भी अनेक बन जाय जैसा कि लौकिक जन मानते हैं कि ब्रह्मा भी ईश्वर हैं, विष्णु भी ईश्वर है, महेश भी ईश्वर है, और और भी ईश्वर हैं, आदिक अनेक ईश्वर हैं, तो अनेक ईश्वर मान ले, इसमे कोई आपत्ति नहीं, लेकिन उनका स्वरूप तो न्यारा-न्यारा विषमपद्धतिका माना जा रहा है। अरे यदि सब ईश्वर हैं तो उनका स्वरूप भी समान होना चाहिए। उनका समान स्वरूप न मानकर उनका चरित्र न्यारा-न्यारा, उनका स्वरूप न्यारा-न्यारा, उनकी वृत्ति न्यारी-न्यारी समझी हो तो जैसा अनेक कथनोमें आता है कि फलाने देव फलाने देवके पास गए, उस देव पर बड़ी विपत्ति थी तो उस दूसरे देवने पहुँचकर उसकी विपत्ति दूर की। तो पहिले वे देव अपना ही पूरा पाँड ले, अपनी ही विडम्बना विपदा मेट लें तब फिर दूसरोका कल्याण करनेकी बात कही जाय। जब वे स्वयं ही जन्म मरणके संकटमे पडे हैं तो फिर उनके प्रति किसे श्रद्धा हो सकेगी ? ईश्वर अनन्त है और ईश्वर एक है, वह अनन्त एक है और यह एक अनन्त है—इस तरहका जहाँ बोध होगा स्याद्वादके आश्रयसे वहाँ तो हमें मार्गदर्शन मिलेगा, मगर एकान्त आग्रहमे मार्गदर्शन न मिलेगा।

संग्रहदृष्टिसे ईश्वरके एकत्वका नय विवरणपूर्वक उपसंहार कथन—इस दूसरी चर्चामें यह बात बतायी गई है कि जो लोग कहते हैं कि ईश्वर एक है वह है संग्रह दृष्टिका परिणाम। देखिये यहाँ निगम अर्थात् सकल्पमात्रकी बात नहीं है। नैगमनय और संग्रहनयमे

अन्तर है, संग्रहनयका भी पेटा विशाल है और नैगमनयका भी । और बताया गया है कि पूर्व पूर्व नय बड़े-बड़े विषयवाला है और उत्तर उत्तर नय सूक्ष्म विषयवाला है । तो नैगमनयने भी सबका संग्रह किया तभी तो वह नैगमनय कहलायेगा । संग्रहनयमे जो विषय किया गया, उससे बड़ा विषय तो होना ही चाहिए नैगमनयका, क्योंकि युक्ति ही बतला रही है कि पूर्व-पूर्व नय बड़े विषयवाले हैं । उत्तर-उत्तरके नय सूक्ष्म विषयवाले हैं । तो नैगमनय का विषय संग्रहनयसे भी बड़ा है और बड़ेका अर्थ यह कहलाता है कि उसके विषयमे वह भी चीज है जो संग्रहनयके विषयमे न थी, तब ही तो नैगमनयको संग्रहनयसे महाविषयवान कहेंगे । जैसे व्यवहारनयसे संग्रहनय बड़ा है, क्यों बड़ा है कि व्यवहारनयने जिस बात को कहा वह तो संग्रहनयमे पड़ी हुई है, किन्तु संग्रहनयमे ऐसी भी बात और है जो व्यवहारके विषयमे नहीं पायी जाती । तब संग्रहनयसे नैगमनय बड़ा है, क्योंकि संग्रहनयने जिसे जाना वह विषय तो नैगमनयमे पड़ा है, पर एक विषय और नैगमनयमे पड़ा है कि जिसे संग्रहनय विषय नहीं कर सकता । तब ऐसे संग्रहनयकी बात सोचो कि वह क्या है ? तो नैगमनयका विषय तो सत् और असत्का अभेद कर देना है । यद्यपि सुननेमे ऐसा लग रहा होगा कि यह बात अनोखी कैसे हो सकती है ?— एक सत् और एक असत् । असत् मायने यह है कि जो है ही नहीं । जो है नहीं उसे और जो है उसे एक जगह मिला देना, अभेद कर देना और इतना बड़ा रूप बना देना, जो संग्रहनयसे भी बड़ा रूप हो जाय वह है नैगमनयका विषय । संग्रहनयका विषय क्या था कि सत् सत्का ही उसने संग्रह कर दिया, एक जगह मिला दिया । संग्रहनयमे सत् सत्को ही मिलानेका सामर्थ्य है, उसका ही संग्रह कर सके हैं, लेकिन नैगमनय कहता है कि हम सत्का भी संग्रह कर देंगे और असत्का संग्रह कर देंगे, लो यह बन गया नैगमनयका विषय । जैसे—कहा कि क्या-कर रहे हो भाई ? तो वह कहता है कि भात बना रहे हैं । और शोध रहा था वह चावलमात्र, तो हुआ क्या कि चावल तो सत् है और भात असत् है, असत् तो पके हुए भातको अभी कहेंगे । अब यहाँ सत् असत् दोनोंका अभेद कर डाला, यह हुआ नैगमनयका विषय । तो यह ईश्वर एक है यह नैगमनयसे नहीं कहा जा रहा है किन्तु संग्रहनयसे कहा जा रहा है । इसका अर्थ यह लेना कि जो वास्तवमे अनन्त ईश्वर है उन अनन्त ईश्वरोंका एक संग्रह करके कहते हैं कि ईश्वर एक है । संग्रह भाव होता है उस धर्मद्वारा जो धर्म सबमे समान रूपसे पाया जाय । तो वह धर्म क्या निकला ? वह विशुद्धपना, कैवल्य, परमात्मत्व, ऐश्वर्य, उसकी दृष्टिसे निरखे तो यह बात तथ्यभूत है कि ईश्वर एक है । कोई व्यक्ति यह आग्रह करे कि व्यक्तिरूपसे ईश्वर एक है तो वहाँ कल्याणका मार्ग नहीं प्राप्त होता है ।

ईश्वर अगतका कर्ता है इस मन्तव्यकी आधारभूत दृष्टिके खोजनेके प्रसङ्गमें अवबोध-

नीय जगतके दो विभाग—अब यहाँ पूछा जा रहा है कि ईश्वर जगतका कर्ता है, ऐसा जो अनेक लोगोका व कुछ दार्शनिकोका मंतव्य है तो वह मंतव्य किस दृष्टिसे युक्त बैठ सकता है ? इस प्रश्नका समाधान पानेके लिए इस जगतको दो भावोमे निरखियेगा—(१) भाव-जगत, (२) द्रव्यजगत । अथवा कहो—एक तो रागद्वेषादिक जो भाव संसार है उसकी दृष्टि की बात समझना है । और दूसरी समझ बतानी है दृश्यमान भौतिक पदार्थोंकी सृष्टिकी । तो संसारको दो भागोमे निरखिये—(१) भावजगत (२) द्रव्यजगत । यहाँ यह पूछा जा रहा है कि ईश्वर जगतका कर्ता है, यह जिनका अभिप्राय बना है वह किस दृष्टिके आधार-पर बढ बढकर बनाया गया है, इसके समाधानके लिए सर्वप्रथम जगतका रूप जानना आवश्यक है, अतएव इस जगतके विभाग बताये जा रहे हैं—एक तो रागद्वेषादिक जो कल्पना-जाल है, विकल्प है, विचार है, विचार हैं इनको भी जगत कहते हैं । ये कहलाते हैं भाव-संसार और जो दृश्यमान है ये चराचर पदार्थ समूह, ये प्राणी, ये पशुगण, ये पक्षीगण, मनुष्य-जन ये कहलाते हैं द्रव्यजगत् तथा ईंट पत्थर आदिक जो ये पौद्गलिक ठाठ हैं—ये भी हैं द्रव्यजगत । तो दोनोको करनेवाला कौन है ? इनका ईश्वर सृष्टिकर्ता है यह बात जानने के लिए दो दृष्टियाँ आयी, इस भाव जगतका कर्ता ईश्वर है, इसका आकार तो है सर्व सामान्य परिणामन दृष्टि और द्रव्यजगतका कर्ता ईश्वर है इसका आधार है सर्वसामान्य निमित्तदृष्टि । सामान्य सर्व परिणामन दृष्टिमें क्या बात निरखी जा रही है ? उल्टे क्रमसे इस शब्दका अर्थ लगाओ सर्वसामान्य परिणामनदृष्टि परिणामन तो देखा ही जा रहा है और वह परिणामन सबका देखा जा रहा है तथा वह सबका परिणामन सामान्यतया देखा जा रहा है । तो यो तीन दृष्टियाँ मिलकर जो एक दृष्टि बनी, उस दृष्टिके आधारपर यह सिद्ध होगा कि ईश्वर भावजगतका कर्ता है । तीन दृष्टियाँ मिलकर भी एक दृष्टि होती है क्या ? इसमे भी कोई संदेहकी बात नहीं है । जब स्याद्वादमें सप्तभङ्गी प्रक्रियामें दो दो तीन तीन दृष्टियाँ मिलाकर एक दृष्टि मानी गई है तो दृष्टियोमे ऐसी महिमा सिद्ध है कि कितनी तरहके अंशोंको, सर्वको नहीं, किन्तु कुछ सीमित अनेक अंशोंको भी एक दृष्टिमें परख सकते हैं ।

सर्वसामान्यपरिणामनदृष्टिसे ईश्वरके भावजगतके कर्तृत्वकी मान्यताका विवरण— यहाँ सर्वप्रथम देखे गये जीवोके रागद्वेषरूप भाव परिणामन और वह परिणामन भी देखा जा रहा है सभीका और सामान्यदृष्टिसे । तो इस दृष्टिसे ही समझ होती है कि भावजगतका कर्ता ईश्वर है । अथवा चलो तीन दृष्टियाँ पृथक् पृथक् भी कह लीजिये । पहिले तो देखा परिणामन, पर्यायभाव, पर्यायविभाव और वह पर्याय सबके ही तो यहाँ हो रही है । अन्त जीव हैं, उन सब जीवोके ये रागद्वेषरूप परिणामन चल रहे हैं और वे सब क्या हैं ? जरा सबके अन्दर घुसे तो वहाँ मालूम पडा कि वह एक चैतन्य है, और वह सब है क्या ? तो

सामान्यसर्वपरिणामनदृष्टिका आधार लेकर निरखा जाय तो यह बात कही जा सकती है कि ईश्वर इस जगतका कर्ता है। इसका खुलासा यह है कि ये जो रागद्वेषादिक परिणामन हो रहे हैं इनका उपादान कारण कौन है ? उपादानको कर्ता कहा जाता है उससे बतकर कर्तृत्व और कहा जाता है जायगा ? तो जितने भी ये रागद्वेषादिक विभाव परिणामन हैं वे सब इस जीवके उपादानसे ही तो हुए हैं, अन्यथा तो नहीं हुए। तो इन विकारोंका उपादान है जीव और वे जीव हैं अनन्त, जिनमें ये भाव उत्पन्न हुए हैं, पर उन सारे अनन्त जीवोंको जब एक स्वभावदृष्टिसे देखा तो सब एक वही जीव है ऐसा ज्ञात हुआ गेहूँको ढेर लगा हो, वहाँ कोई यह ही तो पूछता है कि यह गेहूँ किस भावमें दिया ? वहाँ कोई ऐसा तो नहीं कहता कि ये अनगिनते गेहूँ किन भावोंसे दिये जा रहे हैं वे करोड़ों अरबों खरबों दाने, लेकिन उन सबको एक सामान्यदृष्टिसे ही निरखा जाता है, क्योंकि पूर्ण समानता है। उन दानोंमें जैसे पूरी समानता होनेके कारण गेहूँको एक रूपसे निरखा जाता है इसी तरह जगतके अनन्त जीवोंमें समानता होने के कारण एक रूपसे निरखा जाता है। तो यो हुई यह सामान्य सर्व परिणामन दृष्टि। इन सब विकारोंका उपादानकर्ता है जीव और वे सब जीव एक स्वभावदृष्टिसे देखे तो ऐसा एक वह चैतन्य वह इस भाव जगतका कर्ता है। इस तरह धीरे-धीरे परिणामन से चले, सर्वको देखा, सबमें देखा सामान्यको। इस तरह स्वभावदृष्टिसे जब सभी जीव समान हो गए और वे हुए ईश्वरके समान; तो कहा जाता है—इन सुख दुख राग द्वेष आदिका कर्ता ईश्वर है।

संभावित दृष्टिको त्यागकर विरुद्धार्थमय भाव बनानेपर अनर्थका विवरण—पहिले यहाँ संसारी जीवकी बात कही जा रही थी कि ये सब जीव भावकर्मके उपादान कर्ता हैं। फिर निरखा जा रहा था कि वे सब जीव क्या हैं ? ईश्वर है, ईश्वरके समान हैं, क्योंकि जो शुद्ध आत्मामें मूल बात होती है वह बात तो इन सब जीवोंमें है। तो यो इनका कर्ता जीव है यो कह लो या इस भावजगतका कर्ता जीव है यो कह लो या भावजगतका कर्ता ईश्वर है यो कह लो, यह सब सर्वसामान्यपरिणामन दृष्टिसे कहनेमें आता है, पर जहाँ इस दृष्टिका तो परित्याग हो गया है अथवा कुछ समझते भी नहीं हैं कि इसमें यह दृष्टि होना चाहिए, और मानें यह कि विश्वका कर्ता ईश्वर है तो इसमें आत्मसुधारका विवेकसे खोजा जाय, विचारा जाय तो यह बात निरखना है कि यह आधार हो सकता है, लेकिन यहाँ तो सभी स्वच्छन्द होकर ऐसा ही श्रद्धान किए हुए हैं कि इस सब भावजगतका कर्ता ये सब रागद्वेष हुए, सुख दुख हुए, पुण्य पाप हुए, इन्हें कौन कराता है ? ईश्वर ही तो कराता है। तो देखिये—इन भावोंमें कितना अन्तर हो गया ? उसकी मर्यादा छोड़ देनेपर कि लो जितने सुख दुख हैं, जितने ये रागद्वेष हैं, पुण्य पाप हैं, इन सबका करनेवाला ईश्वर है।

और स्वच्छन्दता भी कितनी हो गयी ? जो समझदार बनते हैं उनके लिए कि इन सुख-दुखादिकके हम स्वामी नहीं हैं। इनका देनेवाला तो ईश्वर है। और मुझे सुख दुखादिक होते क्यों हैं ? यदि कर्मका कारण, कर्मोंका करनेवाला भी ईश्वर है तो इसमें हमारा दोष क्या है ? वह करता है या कराता है और फिर फल दिलाया करता है, यो उनको स्वच्छन्दता है और मनुष्यजनोंको यह स्वच्छन्दता है कि सुख दुख आदिकके पानेमें मेरी कोई कला नहीं है, वह तो ईश्वरकी कला है। तब वे अपने पौष्पमें दीन हो गए, अन्यथा अर्थात् यदि यह दृष्टिमें रहता कि ये सुख दुखादिक जो होते हैं वे मेरे पुण्य पापके अनुसार होते हैं। इन पुण्य पापादिकका करनेवाला यह मैं हूँ, इसलिए इन सुखादिकका लानेवाला मैं ही हूँ। इस सही बातका मर्म जाने बिना देखिये क्यासे क्या विडम्बना बन गई ? जैसे एक किम्बदन्ती है कि एक सेठके घर बिल्ली पली हुई थी। उसके घर जब कोई शादी ब्याहका काम होता तो भाँवर पड़ते समय उस बिल्लीको एक टिपारेमें बन्द कर दिया जाता था। क्योंकि ऐसे अवसरपर बिल्लीका इधर उधर फिरना अशुभ माना जाता है। कुछ दिन बाद बिल्ली भी गुजर गयी, सेठ भी गुजर गया। जब सेठके लडकोंमें से किसीकी लडकी की शादी हुई तो भाँवर पड़ते समय एक लडका बोल उठा—ठहरो, अभी एक दस्तूर और बाकी है तब भाँवर पड़ेगा। क्या ? एक बिल्लीको टिपारेके अन्दर बन्द करना चाहिए। सो जब कहींसे बड़ी मुश्किलमें जब बिल्ली पकड़कर लायी गई, टिपारेमें बन्द की गई तब भाँवर पड़ी। अब देखिये—उसके मर्मको न समझकर क्या विडम्बना बनी ?

लोकरूढ़ धार्मिक कार्योंमें मूलदृष्टिके त्यागनेपर उन्मार्गताका प्रसङ्ग—जितने भी लोकरूढ़ धार्मिक कार्य होते हैं उनमें भी उनके मर्मको न समझकर रूढ़िर्वण करनेसे तो एक विडम्बना ही बनती है। और वे प्रमाण पेश करते हैं कई जगह तो ऐसे उदाहरण आये हैं, अथवा हिन्दी स्तुतिकारोंने कहा है—द्रोपदीको चीर बढ़ाया, सीता पद कमल रचाओ, तो इसके कहनेका मर्म क्या था कि उस द्रोपदीने अथवा उस सीताने अपना शुद्ध भाव बनाया, धर्मपर अटल रही, उससे हुआ पुण्यका बन्ध। जिसके फलमें वैसी बात बन गयी। अब वहाँ कोई कहे कि किसी भगवानने (ईश्वरने) उनका चीर बढ़ा दिया अथवा उनके अग्निकुण्डमें कमल रचा दिया, तो ऐसी बात नहीं है। अरे धर्म करनेके फलमें कोई ईश्वर ऐसा कर देना हो सो बात नहीं, किन्तु धर्म करनेवाले जीवके साथ जो उसके ही पुण्यकर्मका बन्ध हुआ उसके फलमें स्वयमेव ही वैसा हो गया। और भी सोचिये यदि धर्म का फल लौकिक बात मान ली जाय तो फिर बताइये तपस्वी पाण्डवोपर अथवा उन सुकुमाल, सुकौशल जैसे महापुरुषोपर बड़े-बड़े उपसर्ग क्यों आये, उन्हें उपसर्ग क्यों सहने पड़े ? क्या वे अधर्मी थे ? तो बात यह है कि धर्मका फल तो शान्ति है। अर्थात् आत्माका जो

चैतन्यस्वभाव है उस स्वभावपर दृष्टि होना यह धर्म है। ऐसी दृष्टि जिसको है उसको शान्ति नियमित है। अब ऐसा धर्म करनेवाले ज्ञानी पुरुषोंके एक ऐसा विशिष्ट पुण्य बन्ध होता जो कि मिथ्यादृष्टियोंके भी सम्भव नहीं है। हो गया पुण्यबन्ध उसका कारण दूसरा है। पुण्यबन्धमे कारण रत्नत्रय नहीं है, रत्नत्रय भावके साथ रहनेवाले विशुद्ध भावोंका फल है पुण्यबन्ध। सूत्र जी मे बताया है कि 'सम्यक्तव च' यह सूत्र आया है आस्रव वर्णनके प्रकरणमे, जिसका अर्थ है सीधा सम्यक्त्व भी देव आयुके आस्रवका कारण है, तो क्या यह सम्यक्त्व कर्मबन्ध करानेवाला है? अरे उसका यह अर्थ है कि सम्यक्त्व होनेपर यदि आयुबन्ध हो तो देव आयुका बन्ध होता है। और वह कथन है एक मनुष्यकी दृष्टिसे। कोई सम्यग्दृष्टि मनुष्य हो, उसके होनेपर आयुकर्मका बन्ध हो तो देव आयुका बन्ध होगा, अन्यका नहीं। भले ही किसीने अन्य आयु बाँध ली हो, बादमे सम्यक्त्व हुआ, तो उसका हिसाब दूसरा रहेगा, लेकिन सम्यक्त्व सहित कोई मनुष्य आयुबन्ध करे तो देव आयुका बन्ध करेगा। जैसे दर्शन विशुद्धि भावना तीर्थंकर प्रकृतिके बन्धका कारण है और वर्णन भी प्राय किया जाता है कि सम्यग्दर्शन निर्दोष होना चाहिए, निरतिचार होना चाहिए। तो यह बताये कोई कि उस निर्दोष सम्यक्त्वका क्या तीर्थंकर प्रकृति बन्धका कारण है? सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र जो मोक्ष मार्ग है वह कर्मप्रकृतिके बन्ध का कारण नहीं होता, पर सम्यग्दृष्टिके सम्यक्त्वके साथ साथ जो और शुभोपयोगके भाव चलते हैं वे उनकी कर्मप्रकृतिके बन्धके कारण हैं। देखो—संसारके ये जीव जरासे भ्रममे दुखी हो रहे हैं, इनको अपनी दृष्टि नहीं प्राप्त हो रही है। इनको अपनी दृष्टि मिले, इस प्रकारकी करुणा जगती है तो इस विशुद्धिसे तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध होता है, मगर सम्यग्दर्शन निर्दोष हो तो उससे तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध हो, सो बात नहीं है। प्रत्येक बातमे मर्म होता है, उस मर्मको जाने बिना जो कथन है उसका दुरुपयोग हो सकता है।

उपादानदृष्टिके तथ्यको त्यागकर परकर्तृत्वका आशय बनाने पर कल्याणलाभकी अपात्रता—पहिले निरखा गया कि इस भावससारका कर्ता यह जीव है और ये सब जीव एक समान हैं और ये सब ईश्वरके समान हैं, यो चलते-चलते लोग रूढ़िमे यह कहने लगे कि ईश्वर जगतका कर्ता है। यदि इसे स्पष्ट शब्दोंमे वर्णन किया जाता तो भ्रम न होता। यो सामान्यसर्वपरिणामन दृष्टिसे ईश्वर भावजगतका कर्ता है। यहाँ सबके स्व स्वकी उपादान दृष्टि दिलाकर उन्हें सामान्यरूपसे परखनेकी दृष्टि दिलायी गई है। इसको यदि कोई सीधे ही समझ ले तो उसका बड़ा अनर्थ है। वह पाप करनेमे स्वच्छन्द हो जायेगा और एक सम्यग्ज्ञानका प्रकाश न मिला तो वह अंधेरेमे रह जायगा। अरे परम आनन्दकी कारणभूत जो निर्विकल्प समाधि है अर्थात् अपने आपके ज्ञानस्वरूपमे अपने उपयोगको मग्न कर देना

है, इसकी पात्रता उनके वहाँ हो सकती है जो अन्य कोई ईश्वर है, मुझसे निराज्ञा है और वह सब प्राणियोंके सुख दुःखादिकका कर्ता है, ऐसी बाहिरी लम्बी दृष्टि लगाये । ऐसे अपने इस उपयोगको अपने स्रोतसे चिगाकर ऐसा लम्बा बढा दिया है जिस प्राणीने, उसे समाधि कहाँसे प्राप्त होगी ?

दृश्यमान जगतका कर्ता ईश्वर है इस मंतव्यकी संभावित आधारदृष्टि—अब इसी विषयसे सम्बन्धित दूसरा विकल्प परखिये । द्रव्यजगत मायने यह सब द्रव्यरूप । मिट्टी, कोयला, भीत जानवर, मनुष्य आदिक जो जो कुछ भी नजर आ रहे हैं इनका करनेवाला ईश्वर है । यह किस अभिप्रायसे चल चलकर धीरे-धीरे कुछ चिग चिगकर यह निकला है ? मूलमे क्या आधारभूत दृष्टि उनकी हो सकती थी ? इस बातको अब निरखे तो इसे निमित्त प्रधान दृष्टिसे देखना होगा । इस दृष्टिवा नाम है सामान्यसर्वनिमित्तदृष्टि । बात यहाँ यह सीधी है कि जैसे इस रागद्वेष सुख दुःखादिक भावोका कर्ता जीव है यह निरखा गया उपादानदृष्टिसे तो ऐसा यहाँ यह निरखना है कि इन कार्योंका कर्ता जीव है, यह है निमित्त दृष्टिसे । जो कुछ भी यहाँ देखा जा रहा है कायके अतिरिक्त और कुछ यहाँ नहीं है । कोई मृतकाय है, कोई जीवितकाय है । वस इनका समूह ही यहाँ सब कुछ दिख रहा है । यह भीत क्या है ? मृतकाय । यह पहिले पृथ्वी रूपमे थी, फिर उसे पोसकर मिट्टीरूप बनाकर ईंटाकार तैयार कर लिया गया । तो यह मृतकायकी ही तो बात है । जैसे कोई मनुष्य गुजर गया और मनुष्यशरीर पडा रहा, अब उस शरीरको कोई चीथ ले, टुकडे टुकडे कर दे, जला दे, उसे राखरूप बना दे या किसी भी रूपमे बन जाय तो वह मृतकायकी ही तो चीज है । तो जगतमे जो कुछ दिख रहा है वह सब काय काय ही दिख रहा है—कोई मृतकाय है, कोई जीवित काय है । अब इन कायोका करनेवाला निमित्तदृष्टिसे जीव है, सो यहाँ इस तरह बात बनती है कि एक भवसे मरण करके जीव आया और नये शरीरको इसने ग्रहण किया, लो उसका निमित्त पाकर यह शरीर ग्रहणमे होने व बढने लगा, अंगोपाग हुए और जिसका जैसा कर्मादय है उसका वहाँ शरीर बना । एकेन्द्रियके अंगोपाग नहीं होते । तो शरीरका जो यह आकार बना, पिण्ड बना, इसका निमित्त दृष्टिसे कर्ता यह जीव रहा, अर्थात् जीवका सम्बन्ध पाकर ये सब रचनाये बनी । यद्यपि उन रचनाओमे अन्तरङ्ग निमित्त कारण कर्मादय है, पर उन कर्मोंका निमित्त कारण जीवविभाव है । तो जीव उनका निमित्तभूत हुआ । इस तरहसे यह कहा जा सकता कि जगतमे जो कुछ भी दिख रहा है चाहे जीवितकाय हो, चाहे मृत शरीरका रचनेवाला हो निमित्तदृष्टिसे जीव है । जीवके सम्बन्ध बिना ये कोई सकल नहीं आ सकते ।

सामान्यसर्वनिमित्तदृष्टि व उसके प्रयोगका विवरण—जो सजीव शरीर हैं उनमे तो

किसीको सन्देह नहीं है कि उनका निमित्त यह जीव है और जो निबले हुए पत्थर आदिक है अथवा ये पिसे हुए सीमेन्ट आदिक है ये क्या चीज है ? जिस विसी चीजको हाथमें लेकर बतायेंगे वह जीववाय है । सीमेन्ट, चूना, औषधि आदिक कोई भी चीज ले लो वह सब जीवका ही काय मिलेगा और किसीका नहीं । तो इनमें जीव पहिले था और उसका निमित्त पाकर इसकी वाय रचना हुई थी, तो इससे यह सिद्ध है कि ये सब भौतिक पदार्थ ये जीवके निमित्तसे ही निर्मित हुए हैं और मूलमें सर्वप्रथम जीवने शरीरको ग्रहण किया, फिर जीवके रहते हुए बड़े, फिर जीवके द्वारा छूट जाने पर भी जैसा परस्परके निमित्तनैमित्तिक भावमें हो सकता है वह होता जा रहा है । तो यहाँ इतनी बात मूलमें आयी कि इन सब परिणामनोका रचनेवाला निमित्त दृष्टिसे यह जीव हुआ । अब यह तो हुई निमित्त दृष्टिकी बात, पर ऐसे जीव कितने हैं ? क्या एक जीव इन सबको रच रहा है ? नहीं । सर्व जीव है, जो जिस शरीरको ग्रहण कर रहा है उसके निमित्तसे उस शरीरकी रचना है । जिसका जिससे सम्बन्ध है उसकी वह रचना हो रही है । यो जगतमें अनन्त जीव है अब समझमें आयी होगी सर्वनिमित्त दृष्टि । अब इन सबको निरखना है सामान्यदृष्टिसे तो ये सभीके सभी सामान्यदृष्टिमें एक जीव ही तो हुआ, चेतन ही तो हुआ । एक ज्ञायकने, जीवने उसने ही ये सब रच दिया । निमित्तदृष्टिवाी बात कर रहे हैं और उन सब जीवोंका स्वरूप ईश्वरके समान ही तो है ।

ईश्वर और जीवोंके अन्तःस्वरूपका साम्य व प्रकृत चर्चा शिष्टा व अनर्थका वर्णन करते हुए प्रकृत दो चर्चाओंका उपसंहार—देखिये ईश्वरका कोई कुछ भी स्वरूप माने, जो जैसा माने, पर उस ईश्वरका अन्त क्या स्वरूप है ? तो कहना पड़ता है कि वह तो रागद्वेषसे रहित है और सबका जाननेवाला है । देखिये—कोई किस ही मतव्यका माननेवाला हो, जो भी ईश्वरको मानता है उसे वीतराग और सर्वज्ञ ये दो बातें माननी ही पड़ती हैं । चाहे वे लौकिक जन हो जो कहते हो कि ईश्वर सबको रचता है । उन्हें भी यह कहना पड़ता है कि वह तो रागद्वेषसे रहित है, नहीं है रागद्वेषरहित ईश्वर तो ईश्वरकी महिमा नहीं रहती । उनको नीचा देखना पड़ेगा, किसीपर राग किया, किसीपर द्वेष किया । तो उन्हें भी कहना पड़ता है कि वह ईश्वर वीतराग है और वह सर्वज्ञ है, ऐसा न माने तो क्या वह ईश्वर हम आपकी तरह न कुछसा ज्ञानी है ? तो इतनी बातें उन्हें भी माननी पड़ती हैं, चाहे मा नेकी पद्धति यथार्थ न बने, पर उन्हें ये दोनों बातें (वीतरागता और सर्वज्ञता) माननी पड़ती हैं । तो इस अन्त स्वरूपकी समानतासे सब जीव ईश्वरके समान हैं, तब अब धीरे-धीरे चलकर यह बात रूढिमें आ गई कि ईश्वर इस समस्त संसारका रचनेवाला है । यह एक सभावित दृष्टिकी बात कही है । अब देखिये—इस दृष्टिमें शिक्षा क्या है और

अनर्थ क्या है ? शिक्षा तो यह है, यो मान लीजिए कि निमित्तनैमित्तिक भावसे यह जगत हुआ है, इसका रचनेवाला वह विशुद्ध वीतराग सर्वज्ञ नहीं है इसमें अपना विभाव निमित्त जचेगा । सो इस अश्रेयभावको दूर करनेका प्रयत्न होगा और ऐसा ही सही मानने पर जैसा कि शकाकारकी चर्चा थी कि हम सबका करनेवाला कोई एक ईश्वर है तो अनर्थ यह है कि वे अपनेको कायर अनुभव करेंगे और वे कुछ पौरुष भी न कर सकेंगे तो इस तरह यह तीसरी चर्चामें और चौथी चर्चामें यह बात बतायी कि भावजगतका कर्ता यह ईश्वर है और द्रव्यजगतका कर्ता भी यह ईश्वर है, इस बातकी मान्यताका मूल आधार उनको क्या मिला होगा, उसका यह वर्णन है ।

पुरुषके अकर्तृत्व व प्रकृतिके कर्तृत्वके मन्तव्यकी संभावित मूल दृष्टिका संभावन--
अब यहा दो चर्चाये अन्य नवीन आ रही है कि प्रकृति तो है सर्वजगतका कर्ता, पुरुष रहता है सदैव अकर्ता । इससे यह जानना है कि जो मन्तव्य पुरुषको अकर्ता कह रहा है उसकी मूल आधारभूत दृष्टि क्या थी और जो प्रकृतिको कर्ता कह रहा है उसकी मूल आधारभूत दृष्टि क्या है ? पुरुषका अर्थ है आत्मा और प्रकृतिका अर्थ क्या है--प्रकृतिवादी कुछ भी कहते हो और चाहे उनका कहना इस ढंगका हो कि जहाँ कोई सद्भूत पदार्थ दृष्टिमें नही आवे, लेकिन शीघ्र समझनेके लिए यहाँ प्रकृतिको मान लीजिए कर्मप्रकृति । इस सिद्धान्तमें यह कहा गया है कि यह सब प्रकृतिका विकार है, जो दिख रहा है और यहाँ तक कि ज्ञान भी, बुद्धि, अहंकार, शरीर, इन्द्रिय, विषय आदिक सभी चीजें ये प्रकृतिके विकार माने गए हैं । रागद्वेष सुख दुःख आदिक इन सबको करनेवाली प्रकृति है, किन्तु रागद्वेष सुखदुःखादिकका भी करनेवाला पुरुष नहीं है । इस तरहके जो विभाग करके वर्णन है उनमें यह समझाया जा रहा है कि जो पुरुषको अकर्ता कहा है और प्रकृतिको कर्ता कहा है सो यह किन अभि-प्रायोसे बात बनती है ? पुरुष भोक्ता है, मात्र वह कर्ता नहीं है । तो पहिले यह दृष्टि देखो कि पुरुष कर्ता नहीं है, यह किस नयसे है ? कुछ भी कि विचार करनेपर शीघ्र विदित होगा कि स्वभावदृष्टिसे प्रयोग किया गया है । पुरुष अर्थात् आत्मा याने चेतनमें जो चेतन तत्त्व है, आत्मतत्त्व है सहजभाव जो आत्माका अपनी ओरसे ही केवल सहजभाव है उसमें कर्तृत्व पडा हुआ नहीं है, वह किसी वस्तुका कर्ता नहीं है । यद्यपि इस जीवके भावोका निमित्त पाकर शरीररचना आदिक होती है, जिनका वर्णन कलकी दो चर्चाओंमें आया था, लेकिन जब स्वभावको निरखते हैं तो स्वभावतः यह जीव रागादिकका, सुख दुःखादिक का, इन बाहरी ठाठोका कर्ता नहीं है । यह स्वभावदृष्टि यहाँ अपनाई गयी है, लेकिन स्याद्वादका आश्रय कि बिना न तो वह सिद्धान्त व्यवस्थित रह सका और न इसका स्वरूप व्यवस्थित रह सका । सिद्धान्त यो व्यवस्थित न रहा कि एकान्ततः जब यह यह मान लिया,

गया कि आत्मा कर्ता नहीं है, रागद्वेषादिव का करने वाली प्रकृति है। जब यह आत्मा कर्ता ही नहीं है तो यह उनका भोक्ता वैसे बने और जब कर्ता नहीं है तो ये रागद्वेष किस उपादानमें हुआ करते हैं ? वह उपादान बतलाओ तो व्यवस्थित नहीं हो सकता है—यह सिद्धान्त स्याद्वादका आश्रय किए बिना।

पुरुषस्वरूपकी मीमांसा—यहाँ यह भी देखिये कि उन अपरिणामवादियोंके पुरुषका स्वरूप भी अनोखा है। यह पुरुष, यह आत्मा ज्ञानशून्य है। ज्ञान इसकी प्रकृति नहीं है, ज्ञानस्वभाव नहीं है, ज्ञान कलक है, लाछन है, प्रकृतिका विकार है और जब तक उसका सम्बन्ध है तब तक जीव संसारी है, यह उनका सिद्धान्त है तो तो ज्ञानरहित पुरुष किस स्वरूपमें हुआ ? तो उस सिद्धान्तका यह कथन है। वह मात्र चैतन्यस्वरूप है। उस तत्त्वमें क्या होता है ? चेतता है। चेतना है, उसका क्या अर्थ है ? सो न वह ज्ञानरूपसे जवाब दिया जा सकता और न अन्यरूपसे कहा जा सकता है। साथ ही इस तत्त्वको वे दृष्टाकी तरहसे देख रहे हैं। जो दर्शनका स्वरूप है, वरीब वरीब मिलाकर वैसा ही वे पुरुषका स्वरूप कहते हैं। और उस पुरुषको दृष्टा कहते हैं। ज्ञाता शब्दका प्रयोग नहीं है पुरुषके लिए, किन्तु दृष्टा शब्दका प्रयोग है उस सिद्धान्तमें। यह पुरुष दृष्टा है, ज्ञाता नहीं है। प्रकृतिका सम्बन्ध होनेसे यह ज्ञाता कहा जाता है। इस तरहका पुरुषका स्वरूप रख रहे हैं किन्तु यह स्वरूप भी व्यवस्थित नहीं रह सकता। कोई भी सत् हो वह सामान्य विशेष बिना नहीं रह सकता। यहाँसे विशेषको तो उड़ा दिया और सामान्यका आग्रह किया। इन अद्वैतवादियोंकी प्रकृति थी तो भलेके लिए कि ऐसे अद्वैतकी ओर जावें कि अनिर्वचनीय तत्त्व तक दृष्टि पहुँचे, जिसका कि कुछ निर्वाचन ही नहीं हो सकता। यो किया तो सही, मगर विशेष शून्य सामान्य कुछ चीज ही नहीं हुआ करनी है। जहाँ विशेष हटा दिया वहाँ सामान्य क्या है ? यदि वह चित् है, दर्शनस्वरूप है तो उस चित्में चित्त्वके कारण यह अनिवार्य है कि उसमें ज्ञेयाकार हो, जानन हो। ऐसा हुए बिना उसका चित्त्व क्या रहेगा ? यो सामान्य विशेष पुरुषको न मान कर सामान्यका इतना तीव्र आग्रह किया कि जहाँ पुरुष को मात्र चैतन्यस्वरूप ही देखा गया है, ऐसा वह पुरुष कर्ता नहीं है, यह इस सिद्धान्त का भाव है और यह भाव स्वभावदृष्टिसे सिद्ध होता है। यो सभी आत्मा स्वभावदृष्टिसे अविकार चैतन्यस्वरूप हैं, उनमें विकार नहीं है, एक चैतन्यस्वरूपमात्र है। यहाँ इस दृष्टिके रखते हुए उसका जो परिणामन है वह बोधमें उपयुक्त नहीं है, ज्ञानोपयोगमें युक्त नहीं है, ज्ञानोपयोग वहाँ पड़ा नहीं है। ऐसा ज्ञानरहित केवल चैतन्यस्वरूप मात्र पुरुष कर्ता नहीं है। ऐसा इसका निरखना सामान्यका तीव्र आग्रह हो और स्वभावकी दृष्टि हो, इसमें यह अभिप्राय निकलता है कि यह आत्मा कर्ता नहीं है।

पुरुषतत्त्वकी भी उत्पादव्ययध्रौव्यात्मिका सत्तासे अनुस्यूतता— देखिये —स्वभावपर जब दृष्टि दी जाती है तो सिद्धान्त यह बनेगा कि आत्मा कर्ता नहीं है, लेकिन आत्माका परिणामन भी नहीं है, कुछ ऐसा यदि करार कर दिया जाता है तब तो उसका सत्त्व ही कुछ न रहेगा। कोई पदार्थ है क्या ऐसा तो मान लिया जाय और वहाँ परिणामन न समझा जाय तो उसका सत्त्व किस तरह रह सकता है ? यो तो कोई कह सकता है कि आकाशके सीग है, आकाशके पत्ते हैं, फूल है, गधेके सीग है। कोई कहे कि मुझे तो ये नहीं दिख रहे। अरे तो वे दिखें कैसे ? वे तो अपरिणामी हैं, परिणामनवाले नहीं है। तो वे दिखते नहीं हैं, पर वे गधेके सीग हैं और आकाशके फूल है, फिर तो कुछ भी कह डालो—यो कहनेसे काम न बनेगा। जो भी सत् है वह नियमसे परिणामेगा। परिणामन ही नहीं, उसका रूप ही नहीं, कुछ बात ही नहीं, उत्पादव्ययध्रौव्य नहीं तो फिर वह सत् क्या है ? इस दृष्टिसे निरखा जाय तो आत्मा परिणामनशील नहीं है। परिणामनात्मक आत्मा स्वभावदृष्टिसे कर्ता नहीं है अथवा स्वयमे कर्तृत्व भी क्या ? “है” और उसमे हो रहा है बस यह बात वहाँ पायी जा रही है। अपनेको करना क्या है और परका कोई कुछ कर सकता नहीं। इस दृष्टिसे यह आत्मा कर्ता नहीं है यह बात यहाँ विदित होती है, और ऐसी अन्तरङ्ग दृष्टि जब की गई, उस आत्माका स्वभाव निरखा गया तो इस स्वभावदृष्टिमे प्राप्त अन्तस्तत्त्व न तो अन्तरङ्ग भावका कर्ता है और न बाह्यपदार्थोंका कर्ता है। स्वभावदृष्टि है ना ? तो स्वभावदृष्टिमे यह आत्मा रागद्वेषादिक भावोंका कर्ता नहीं, ज्ञानका भी कर्ता नहीं। ज्ञान होता है, वस्तु है, हो रहा है। अपने आपमे करनेकी बात क्या ? और परपदार्थका कर्ता किसी प्रकार कुछ हुआ ही नहीं करता है। व्यवहारदृष्टिसे देखेंगे तो निमित्तसे भले ही कोई कह ले, पर व्यवहारदृष्टिमे भी पदार्थ तो पृथक्-पृथक् नजर आयेगे। तब एक दूसरेका कर्ता कहासे हो सकेगा ? तो यह पुरुष बाह्य पदार्थोंका कर्ता नहीं है, यह तो सही है, पर यह अन्तरङ्ग भावका भी कर्ता नहीं है, स्वभावदृष्टिमे जब यह अभिप्राय युक्त हो जाता है कि यह पुरुष चैतन्यस्वभावी आत्मा कर्ता नहीं है, इस सम्बन्धमे थोड़ा भोक्तापनकी बात भी समझना है, किन्तु यह विषय इससे कुछ अलगका है। इसको आगेकी चर्चामे कहा जायगा।

प्रकृति कर्तृत्व व प्रकृति शब्दार्थपर विचारणा—यहाँ यह निर्णय दिया गया है कि यह पुरुष चेतन ब्रह्म आत्माका कर्ता नहीं है तब फिर कर्ता कौन है ? बात तो यह सब दिख रही है। भौतिक पदार्थ है। ये जीव फिर रहे हैं, ये इन्द्रियाँ हैं, ये रागद्वेष वषाय होते हैं, बड़े-बड़े ज्ञानी पुरुष हो रहे हैं, बड़े ऊँचे ज्ञान चलते हैं तो इनका कर्ता कौन है ? इसका उत्तर दिया गया है कि प्रकृति कर्ता है। तो अब इस दूसरी चर्चाको यहाँ परखियेगा—ये रागद्वेष, शरीर, इन्द्रिय, ज्ञान, अहंकार इन सबको करनेवाली प्रकृति है, यह अभिप्राय किस

दृष्टिसे उनका बना होगा ? विचार करनेपर यह सिद्ध होगा कि यह विचार उनका निमित्त दृष्टिमे बना होगा । यद्यपि इस सिद्धान्त वाले लोग प्रकृतिको क्या मानते हैं, किस तरह मान रहे हैं ? कोई एक मूर्तिमान रूप नहीं नजर नहीं आता, लेकिन जरा ध्याय बलसे उसका रूप ठीक बैठालकर उनकी शकापर कुछ विचार करे । प्रकृतिका अर्थ है कर्म । जीव के साथ इस अशुद्ध अवस्थामे जो कर्म लगे हुए हैं वे पौद्गलिक हैं, मूर्तिमान हैं, अत्यन्तसूक्ष्म हैं, ऐसी उन कर्मोंमे जो प्रकृति पड़ी रहती है, स्वभाव पड़ा रहता है उसे कहते हैं प्रकृति । देखिये—प्रकृति शब्दके अनेक अर्थ हैं—व्याकरण शास्त्रमे प्रकृतिका अर्थ है मौलिक शब्द प्रकृति और प्रत्यय कहलाता है विकार । जैसे 'राम' यह प्रकृति है और इसमे सु प्रत्यय लगाया—राम, यह पद बन गया । “राम” यह प्रकृति है और ‘सु’ यह प्रत्यय है । तो वहाँ प्रकृतिका अर्थ क्या है कि “प्रथम क्रियते इति प्रकृति,” अर्थात् जो पहिलेकी हुई बात हो अर्थात् सहज दशा उसको कहते हैं प्रकृति । जब प्रत्यय न लगाया तो उस शब्दकी जो मुद्रा है उसका नाम है प्रकृति । तो इससे प्रकृतिका महत्त्व बड़ा है, वह सबसे पहिली बात है, यह विकार नहीं है अभी । यह प्रकृति अविकृत है और प्रत्यय उसका विकार है । जब प्रकृतिमे प्रत्ययरूप विकार लग जाता है तो उसका तोड़ मरोड़ होता है, प्रयोग होता है और जब उसमे कोई विकार नहीं लगता तो उस प्रकृतिको बड़ा आराम रहता है । वह बोला न जायगा, उसका प्रयोग न होगा, तो वह आराममे रहेगा । और जहाँ प्रत्यय लगा तहाँ खुद भी हैरान होता और बोलनेवाला भी हैरान कर दिया जायगा । तो वहाँ व्याकरण शास्त्रमे प्रकृतिका अर्थ विकार है और यहाँ प्रकृतिका अर्थ उन साख्य सिद्धान्तके अनुसार है कुदरत, स्वभाव प्रकृति हो गया, पर जैनसिद्धान्तके अनुसार प्रकृतिका अर्थ है कर्मके फलदानकी जातीय शक्ति । किस प्रकारका यह फल देगा, किस प्रकारके स्वभावसे किस प्रकारके विकारकी बात देगा ।

प्रकृतिके वाच्यार्थका निर्णिनीपा—प्रकृतिके वाच्यार्थके निर्णयपर ही कुछ बोला जा रहा है । लोग पहाड़ोको देखकर कहते हैं—देखो प्रकृतिका कैसा रंग है, कितना सुहावना लग रहा है ? उनसे जरा पूछो तो सही कि हमे प्रकृतिके अर्थ तो बता दो । वह प्रकृति है क्या चीज ? बोलनेको तो प्रकृति प्रकृति हर एक कोई बोलता है पर वह प्रकृति है क्या चीज ? यह तो बताओ । दार्शनिक लोग भी बड़े-बड़े ग्रन्थ रच जायेंगे कि इस प्रकृतिसे महान होना, ज्ञान होना, अहंकार होना, ये सब रचनायें पैदा होती हैं, मगर उनसे कहा जाय कि बताओ वह प्रकृति क्या चीज है जिससे कि ये ज्ञान, अहंकार आदिक अनेक बन बैठे, ये सुहावने सारे दृश्य बन बैठे ? तो ऐसी क्या प्रकृति बतलायी जाय ? यद्यपि जो तथ्यकी बात है उससे कोई अलग नहीं हो सकता और उस प्रकृतिका रूप बनानेके लिए सत्त्व, रज, तम

ये तीन गुण मानने भी पड़े जो कि उत्पाद व्यय ध्रौव्यके प्रतीक है, सत्त्व है ध्रौव्य, रज है उत्पाद और तम है व्यय, लेकिन जब प्रकृति कुछ चीज हो और उसमें सत्त्व, रज, तम ये गुण स्थापित किए जाये तब तो उनकी सब व्यवस्था बने, लेकिन गुण बताये बिना काम न चला सो वे बताने तो पड़े, लेकिन उनकी व्यवस्था न बन सकी। और व्यवस्था न बनायी गई तो किस तरह ये पदार्थ दिखे ? जब सत्त्व गुणमें आता है पदार्थ तो यह सबके लिए सुहावना और फायदेवान हो जाता है। यह प्रकृति अगर सत्त्व प्रकृतिवाली है तो यह बुराई न रखेगी, किन्तु समतामें रखेगी और श्रेयस्कर होगी। उस समय रज और तम उस पदार्थमें नहीं रहते। जब यह चीज रजो गुणमें आती है तब उत्पाद होता है, मायामय सुहावना लगता है। जब रजोगुण है तब वहाँ सत्त्व व तम नहीं है। लो चलो जब तमो-गुण आया, तब उनके इस मतव्यमें उस समय सत्त्व और रज नहीं है। जब तम हुआ तो विनाश हो गया, इस तरह पृथक्-पृथक् मान लिया गया, किन्तु वस्तु सद्भूत है और उसमें सत्त्व, रज, तम ये तीनों गुण निरन्तर एक साथ रहते हैं, यह हुई उत्पाद व्यय ध्रौव्यकी बात। जब गुणका आधारभूत गुणी न मानें और उन गुणोंको हम बोले और फिट करें तो कही फिट होगा ही नहीं। जब गुणी नहीं है तो गुण किस जगह धरे जायेंगे ? जब कोई प्रकृतिकी मुद्रा ही नहीं है, उसमें क्या गुण है, क्या मुद्रा है, जब ऐसी कोई मुद्रा ही नहीं है तो फिर इस सम्बन्धमें स्पष्ट क्या कहा जा सकता है ?

प्रकृतिके वाच्यार्थका निर्णयन—प्रकृतिवादी लोगोका यह सिद्धान्त है कि प्रकृतिसे महान हुआ, अहंकार हुआ, उससे फिर गण हुआ, इन्द्रियाँ हुईं, फिर पाँच भूत हुए, लो पहिले तो विषय हुआ, उनसे फिर इन्द्रियाँ बनी और प्रलय होता है तब इन्द्रियविषयोमें मग्न हो जाता है, वह सब द्रव्य इन्द्रियमें मग्न हो जाता है और ये सब अहंकार, बुद्धिमें और बुद्धि प्रकृतिमें मग्न हो जाती है, उस समय दुनियामें कुछ नहीं रहता, खाली प्रकृति रह जाती है। इतना वर्णन करनेके बाद यह पूछा जाय कि तुम्हारे दिमागमें क्या आया ? अरे दिमाग में आया अथवा नहीं, बात तो बनी। तो प्रकृतिका पहिले रूपक सोचो कि क्या है प्रकृति ? यो तो कभी-कभी कहते हैं कि “जाट रे जाट, तेरे सिर पर लाट।” तो वह उत्तर देता है कि “तेली रे तेली, तेरे सिरपर कोल्हू”... अरे यहाँ तुक कहाँ मिला ? पहिले तो तेली शब्द आया, बादमें कोल्हू शब्द आया, यह तो तुमने तुक नहीं मिला पायी ?... अरे नहीं तुक मिली तो न सही, मगर इस कोल्हूसे तुम दब तो जाओगे, हैरान तो हो जाओगे। तो यह कोई बुद्धिके भरमानेवाली बात नहीं है। अब जरा देखिये—प्रकृति क्या चीज कहलाती है ? नदी, पहाड़, झरने आदि देखकर लोग कह उटते हैं कि ये तो प्राकृतिक दृश्य हैं, पर वह प्रकृति वास्तवमें है क्या चीज, इसपर भी तो कुछ विचार करो। तो प्रकृतिके मायने

है कर्म । अब देख लीजिए यह सब कर्म प्रकृतिकी लीला है कि नहीं । ये पहाड भी इस कर्मप्रकृति की लीला है । ये प्रकृतियाँ वैसे तो अख्याते प्रकारकी है पर व्यवहार चलानेके लिये १४८ प्रकारकी प्रकृतियाँ गिनाई गयी है । उनमे यह भी एक प्रकृति है, उन प्रकृतियों के विपाकसे ये सब ऐसे काय बने हैं जो सुहावने लगते है । कितनी अद्भुत सुन्दरता है, ऐसा कोई बना भी नहीं सकता । देखिये एक ही पेडमे कितनी-कितनी प्रकारके रंग विरंगे पत्ते है, फल है, फूल हैं, वे एक एक फूल भी कितनी ही तरहके रंगसे शोभित हैं, तो यह सब क्या है ? यह सब इस कर्मप्रकृतिकी लीला है-। अच्छा — वह प्रकृति क्या है ? वह प्रकृति यद्यपि इतनी सूक्ष्म चीज है कि उसे यो बता नहीं सकते, लेकिन उनका रूपक बताया तो गया है कि ये मूर्तिक है, पौद्गलिक है । तो ऐसी प्रकृतियोंका यह सब दृश्य है । यह सारी लीला उस प्रकृतिको लक्ष्यमे लेकर आप सुनो—और जिस प्रकृतिको लक्ष्यमे लेकर सिद्धान्त बनाया हो, वे जानें ।

प्रकृतिकर्तृत्वके मन्तव्यकी आधारभूत सभावित मूल दृष्टिके वर्णनका अन्तिम आख्यान — यहाँ कहा जा रहा है कि रागद्वेष, सुख दुःख, अहकार, विडम्बना आदि समस्त चीजोको करनेवाली यह प्रकृति है । वे नाना प्रकृतियाँ, नाम कर्मकी प्रकृतियाँ, अन्य-अन्य प्रकृतियाँ उदित न हो तो यह लीला कहासे आती है ? तो उन कर्मोंके विपाक होनेपर ये सब दृश्य बने है । इस कारण निमित्तदृष्टिमे यह कहा जायगा कि इन सबको करनेवाली कर्मप्रकृति है । यह प्रकृति भी कहासे आयी ? तो जीवके कषायभावोका निमित्त पाकर जो ये कर्म बँधते है उसका नाम है प्रकृति । और उन कर्मस्पर्धकोमे, उन कर्मप्रकृतियोंमे ऐसी प्रकृति पड़ी हुई है कि यह ज्ञानको आवृत कर दे, यह दर्शनको ढक दे, यह सुख दुःखके साधन मिला दे, यह सुख दुःखका वेदन कराये । इन प्रकृतियोंके उदयमे इस इस प्रकारके शरीरोकी रचना बनी इस तरह अनेक प्रकारके काम है, अनेक प्रकृतियाँ हैं, तो वह प्रकृति कर्ता है, यह बात कही गई है निमित्तदृष्टिसे । उपादानत तो प्रत्येक पदार्थ स्वयं सत् है, उत्पादव्ययधौव्यात्मक है और वह अपने आपके परिणामनसे परिणामता है । निमित्त शब्दका अर्थ है कि जो भली प्रकार अथवा निर्गतरूपसे स्नेहित हो, स्नेह करे, उसे कहते है निमित्त । नि का अर्थ नि शेष भी होता है और नि का अर्थ निकलना भी होता है । जो उपादानसे अलग रहता हुआ निकला रहकर उसीसे स्नेह करे उसे कहते है निमित्त और निमित्तमे यह बात पायी जाती है कि उपादानसे दूर रह रहकर केवल उपादानके विषम कार्यके प्रति स्नेह रख रहा है, उनके होनेपर हो और न होनेपर न हो, ऐसा अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध निमित्त-नैमित्तिकमे है । अब उस सिद्धान्तसे मिलान लीजिए । उनका कथन है कि प्रकृतिसे ज्ञान पैदा होता, बुद्धि पैदा होती । लो देखो, ज्ञानावरण प्रकृतिके क्षयोपशमसे बुद्धि पैदा होती,

अहंकार पैदा होता, उस ज्ञानसे तो यद्यपि यह अहंकार नहीं पैदा हुआ और ज्ञानके कारण-भूत ज्ञानावरणप्रकृतिके क्षयोपशमसे भी नहीं हुआ, मान प्रकृतिके उदयके निमित्तसे हुआ है लेकिन अहंकारको चेतनेवाला तो ज्ञान है ना, तो ज्ञान द्वारा चेतके बिना अहंकारका स्वरूप नहीं बनता, इसलिए लो उदित मान कषाय प्रकृति साक्षात् भी निमित्त है और प्रकृतिके उदयसे उत्पन्न हुई बुद्धिके द्वारा चेतता गया है, इस तरहसे अहंकारमें भी ज्ञानावरणका निमित्त पडा हुआ है। वह परम्परया निमित्त हो गया। अब यह निमित्त और निमित्तके निमित्त, निमित्तके निमित्त इस तरहकी दृष्टियोंको लगाकर प्रकृतिके ये सब २४ विकार सिद्ध हो जायेंगे। वे किस तरह बन जायेंगे? सो पहिले प्रकृतिवादियोंका मन्तव्य देखिये—प्रकृतिसे हुआ महान, महानसे हुआ अहंकार, अहंकारसे हुए शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध स्वरूप ५ मात्राये व ५ बुद्धिन्द्रियां, ५ कर्मेन्द्रिया व १ मन—इस तरह १६ गुण और उनमें जो ५ विषयमात्राये हैं उनसे हुए आकाश, वायु, आग, जल और पृथिवी। सो इन सबका साक्षात् निमित्तप्रकृति है और अहंकार जिसने चेतता ऐसे उस विज्ञानको यहां अपादान कहा, सो उपचारसे। ऐसे ही आगे बढ़ते जाओ, उससे फिर इन्द्रिया हुई, विषय हुए, फिर भूत हुए। सो यो तो निमित्त पद्धति नहीं, किन्तु ये सब प्रकृतिके विकार हैं, अर्थात् प्रकृति जो जीवके साथ लगी हुई कार्माणवर्गणाये है उनका निमित्त पाकर यह सारा जाल फैला हुआ है। इस तरह पुरुष कर्ता नहीं है। यह पहिली चर्चा तो स्वभावदृष्टिके आधारपर बनी है और इन सबको प्रकृति करनेवाली है। यह चर्चा निमित्त दृष्टिके आधारपर बनी है।

पुरुषाकर्तृत्व व प्रकृतिकर्तृत्वकी चर्चाके बाद पुरुषभोवतृत्वकी मीमांस्य चर्चा—कल की चर्चामे यह वर्णन था कि पुरुष अर्थात् आत्मा रागद्वेष सुख दुःख और अन्य-अन्य भी सर्व पदार्थ इनका किसीका भी करनेवाला नहीं है और प्रकृति इनको करनेवाली है। इसका समन्वय स्वभाव दृष्टि और निमित्त दृष्टिसे करनेकी बात कही गई थी। अर्थात् आत्माके स्वभावपर दृष्टि दें तो ऐसा विदित होता है कि यह पुरुष अर्थात् आत्मा इन सब किसीका भी करनेवाला नहीं है, किन्तु इसके मायने यह न होगा कि यह आत्मा अपरिणामी है, इसमें उत्पाद व्यय होता ही नहीं है। इसी प्रकार प्रकृति निमित्त रूपसे इन सर्व अन्य बाह्य विभावोका पर्यायोका कर्ता है। उसका अर्थ यह है कि कर्मप्रकृतिके उदय बिना यह सब रचना हो नहीं सकती थी। यो निमित्त दृष्टिसे ऐसा है, किन्तु प्रकृति तत्त्व कोई द्रव्य, कोई पदार्थ ही न हो, कोई अस्तित्व ही न रखना हो, उसमें कारणकार्यविधान कैसे होगा? जिसमें ६ साधारण गुण और असाधारण गुण न पाये जाये, ऐसी कोई प्रकृति नहीं है। वह प्रकृति तो है पौद्गलिक कर्मप्रकृति। इन दो चर्चाओके वर्णनके बाद अब यह चर्चा आ रही है कि कुछ सिद्धान्तोंके दार्शनिक कहते हैं कि सुख दुःखादिकका भोगनेवाला

पुरुष है, आत्मा है, सो यह किस नयसे अभिप्राय बन जाता है ?

अकर्ता आत्मा (पुरुष) को मुखदुःखादिभोक्ता माननेके मन्तव्यकी संभावित मूल दृष्टिकी जिज्ञासा—यहाँ इस बातकी मीमांसा करना है कि पुरुष रागद्वेष सुख दुःखादिकका करनेवाला तो नहीं है, ऐसी पहिली चर्चामें चर्चाकारने कहा था। किन्तु अब यह कहा जा रहा है कि मुखदुःखादिकका करनेवाला तो नहीं है आत्मा, लेकिन उनका भोगने वाला है। सो यह अभिप्राय किस दृष्टिका परिणाम है ? तो समाधानमें यहाँ इतना समझना चाहिए कि यह अभिप्राय निज परिणामनानुभव दृष्टिका है। अपना परिणामन सब जीवोंमें हो रहा है और उसका अनुभवन हो रहा है उस दृष्टिसे यहाँ भी यह तका गया है कि आत्मा सुख दुःख आदिकका भोक्ता है। यद्यपि जिस दृष्टिमें आत्माको अकर्ता कहा गया है कि यह रागद्वेष सुख दुःखादिकका कर्ता नहीं है तो उसही दृष्टिमें आत्मा अभोक्ता भी है अर्थात् यह आत्मा उस स्वभावदृष्टिसे देखा जाय तो न कर्ता है, न भोक्ता है, किन्तु यहाँ चर्चाकारने यह बात रखी है कि आत्मा कर्ता तो नहीं है किन्तु भोक्ता है। तो इसकी विपमताकी बात किस दृष्टिसे हो गयी ? कर्ता न था तो भोक्ता भी न होना चाहिए, पर आत्मा रागद्वेष सुख दुःख आदिकका कर्ता तो नहीं है किन्तु भोक्ता है। तो यह भोक्ता कैसे बना ? यह भोक्तापन बना है निज परिणामनानुभव दृष्टिसे। चूँकि मान तो लिया है ऐसा कि मैं ब्रह्म हूँ, आत्मा हूँ, पुरुष हूँ, पर वीत जो रही है उसे कहाँ ढाल दें ? वीत यह रही है कि हम सुख दुःखादिकका अनुभव करते हैं ऐसे ही रागद्वेष, कपायादिकका अनुभव करते हैं तो इस अनुभवकी बात कहा ढाल दी जाय ? सो यह बात माननी पड़ी चर्चाकारोंको कि आत्मा कर्ता तो न रहा, पर भोक्ता तो होता ही है। अब इस सम्बन्धमें थोड़ा-सा विश्लेषणपूर्वक सोचें। जैसे आत्मामें स्वभावदृष्टिसे अकर्तृत्व है, इसी प्रकार भोक्तृत्व है, फिर भी जब बाहर दृष्टि देते हैं तो यहाँ यह बात निरखनेमें आती है कि जीवमें जो रागद्वेष सुख दुःखादि होते हैं उनका करनेवाला आत्मा नहीं है। कर्मके उदय आये हैं तो ये परिणाम हो गए अतएव निमित्त दृष्टिसे कर्मप्रकृतियाँ इन सुख दुःखादिककी कर्ता नहीं हैं, लेकिन जब भोगनेकी बात सामने रखी गई कि इसका भोक्ता कौन है तो कहा जा सकता है कि इसका भोक्ता प्रकृति है।

मुक्तिमार्गाभावप्रसङ्गभयसे व प्रकृतिमें भोक्तृत्वके आरोपकी गुंजाइश न होनेसे पुरुष को भोक्ता माने जानेके मन्तव्यकी मूलदृष्टिकी जिज्ञासाका पूरण—यहाँ एक अडचन यह भी शकाकारने समझी है कि यदि यह कह दिया जाय कि सुख दुःखका प्रकृति भोक्ता है तो सारा फैसला हो चुका, करनेवाली भी प्रकृति हुई, भोगनेवाली भी प्रकृति हुई तो पुरुषके ससार कहा रहा ? पुरुषके सुख दुःख कहा रहा ? हो रहा सब प्रकृतिमें, इससे पुरुषको

क्या लेन देन रहा। जैसे यहा जीव सुख दुःख भोगते है तो उनके भोगनेसे इन चौकी, पत्थर आदिकको क्या हानि, लाभ है ? ये तो भोग नहीं रहे है कुछ, इसी तरह यदि प्रकृति ही जैसा करती है वैसा भोगती है, यह मान लिया जावे तो इसमें पुरुषको फिर क्या हानि रही ? इसलिए फिर मोक्षमार्गमें क्यों चलना चाहिये ? क्यों ज्ञानसाधना करना चाहिये ? यह एक अडचन भी आती थी। इससे शकाकारको यह कहना पडा कि नहीं, भोगनेवाला पुरुष है। यह भी साथमें देखो कि जैसे रागद्वेष सुख दुःखादिक परिणामनोका कर्तापिन प्रकृति में बताया जा सकता, प्रकृति निमित्तमें उसका आरोप किया जा सकता, आरोपका अर्थ है परमार्थतः वैसा नहीं होकर कुछ सम्बन्ध है इस कारणसे उसका आरोप होता है। तो प्रकृति उपादानत चाहे कर्ता नहीं है सुख दुःखादिकका, लेकिन उसके निमित्तसे उत्पन्न हुआ है अतः एव सुख दुःखादिकके कर्तापिनका आरोप बन जाता है। प्रकृतिमें लोग जब यह सोचते है कि सुख दुःखादिकके कर्तापिनका भी आरोप प्रकृतिमें कर दिया जाय तो ऐसा आरोप किया जानेकी गुंजाइश नहीं मिल रही। इस कारण शकाकारको यह कहना पडा कि सुखदुःखादिकको करनेवाली प्रकृति है, किन्तु भोगनेवाला यह पुरुष आत्मा ही है। इस तरह यह आशय किस मूलदृष्टिके आधारपर बनता है ? यह अभिप्राय निजपरिणामनके अनुभवकी दृष्टिसे है, अपने आपमें परिणामन देखा जा रहा है। अनुभव किया जा रहा है उससे विदित होता है कि पुरुष इसका भोक्ता है।

अब इस चर्चाके बाद यह चर्चा आती है कि कुछ लोग ऐसा भी कहने लगे है कि वस्तुमें सभी पर्यायें है और उनका क्रमसे आविर्भाव होता है। पदार्थमें जितनी पर्यायें है वे सब पदार्थमें पडी हुई है और उनका आविर्भाव क्रमशः होता है, यह दर्शन कोई नवीन नहीं है। प्राचीन दार्शनिकोंने भी यह बात कही है सत्कार्यवादके नामसे। सत्कार्यवादका अर्थ है कि पदार्थमें वे सब पर्यायें सतत मौजूद रहती है और कारणकूट मिलनेपर उन पर्यायोका आविर्भाव होता है। तो जैसे कारणकूट मिलते है उसके अनुकूल उन पर्यायोका आविर्भाव होता रहता है। इस सिद्धान्तसे यहा तक बात समझनेवाली बन जाती है कि बट के फलका एक दाना कितना छोटा होता है ? जो तिलके दानेसे भी छोटा होता है एक बटके फलमें सैकड़ोंकी सख्यामें दाने हुआ करते है। उनमें से एक दाना तिलके दानेसे भी छोटा है, उस एक दानेमें करोड़ों तो पेड़ बसे है और खरबों, अनगिनते फल पड़े हुए है, क्यों पड़े हुए है कि देखो उस दानेको जमीनमें बो दिया जायगा तो एक बट वृक्ष पैदा होगा और उस वृक्षमें फिर बहुतसे फल पैदा होंगे, और फिर उन फलोंके दानोंसे और भी वृक्ष उगेंगे, इस तरह जितने भी पेड़ आगे उगेंगे, जितने भी फल तथा दाने आगे उत्पन्न होंगे, वे सब अभीसे उस बट फलके बीजमें (दानेमें) पड़े हुए है। अब उनका क्रमसे आविर्भाव होता है।

तो ऐसा जिन दार्शनिकोंने कहा है उनके इस कथनका आधारभूत अभिप्राय क्या है ? अर्थात् यह दर्शन चला, जिससे सीखा गया, उन्होंने जिससे सीखा आखिर मूलमें जो कोई भी महादार्शनिक हुए हो, इस मतव्यके लिये उनको क्या दृष्टि आयी थी, जिसके आधारपर यह रचना बन गई है ? और यह सम्भव है कि मूलकर्ताने चाहे इस रूपके ढंगसे न कहा हो, जैसा कि आज प्रसिद्ध है और कुछ ढग बन गया हो, लेकिन जाति तो वही थी तो वह अभिप्राय उनका किस आधार पर बना ? उसका समाधान मिलेगा नैगमदृष्टिसे अर्थात् यह अभिप्राय नैगमदृष्टिसे सिद्ध होता है ।

वस्तुमें सर्व पर्यायें हैं उनका क्रमसे आविर्भाव होता है, इस मन्तव्यकी संभावित आधार दृष्टि नैगमदृष्टि—नैगमनयका अर्थ है—निगम संकल्प तत्र भव नैगम, नैगम-श्चासी नयश्चेति नैगमनय अर्थात् निगम कहते हैं संकल्पको । संकल्पमें जो बात आती हो उसे कहते हैं नैगम । निगम और आगम—इन दोनोंका जुदा अर्थ है । जो विधिवत् आये वह आगम कहलाता है । जिसके आगमका स्वागत हो, जिसके आगमका आदर हो, कुछ भी कह लो, जिसका आगम योगीश्वरोको भी प्रिय हो वह है आगम और निगम कहलाता है अपने आपमें से स्वय उत्पन्न हुआ । यहा व्याख्या कर रहे हैं एक आगम और निगमकी तुलनावाली । यहा निगमका एक साधारण संकल्प अर्थ है, पर जैसे कोई पुरुष अपने आप में विशुद्ध तत्त्वका अनुभव कर लेता है और उसही तत्त्वको आगममें देखते हैं तो उसका वर्णन उस ढंगसे मिलता है जैसा कि इसने अपने अन्तरङ्गमें अनुभव किया । तो अब यहा देखिये—वे बातें दो जगह मिली--(१) शास्त्रोमें और, (२) अपने आपके अनुभवमें । जो बातें अनुभवमें मिली वह है निगमतत्त्व और जो बातें शास्त्रोमें मिली वह है आगमतत्त्व । और कभी आगमका पहिले आश्रय करके जो भावना बनती है उसके अनुकूल अभ्यास होने से यह प्रकट होता है यो भी निगम बनता है । यहा इतने विशुद्ध निगमकी बात न कह कर यह बतला रहे हैं कि पदार्थमें पर्यायें सब मौजूद हैं, उनका क्रमसे आविर्भाव होता है, यह नैगमनयसे समझा अर्थात् यह तो जाना ही है कि जब पदार्थ है तो यह अनन्त काल तक रहेगा, इसका समूल नाश नहीं हो सकता और जब यह पदार्थ चिरकाल तक सदा रहेगा तो प्रतिसमय इसमें पर्यायें कुछ न कुछ होगी ही । अब जो पर्यायें होगी यदि यह सोच लिया जाय कि बीचमें यह अमुक पर्याय न होगी तो द्रव्य टूट जायगा, उसका फिर तांता न रहेगा । इससे भी यह जाननेमें आता कि ऐसी पर्यायें द्रव्यमें निरन्तर होती रहती हैं । तब पर्यायोको मना नहीं किया जा सकता है । साथ ही यह भी जानें कि एक साथ सब पर्यायें नहीं हुआ करती हैं, जो कल होगा सो कल ही होगा, जो परसो होगा सो परसो ही होगा । भले ही हम न जानें कि क्या होगा, लेकिन कल कुछ होना है ना, जो कुछ होना है

वह होवर रहेगा, परसो जो कुछ होना है वह होकर रहेगा । तो' पर्याय अवश्य होगी और इस कर्मसे भी होगी, तो ऐसी वे सब पर्याये इसके निगममे आयी, संकल्पमे आयी, लेकिन उन सब पर्यायोका समूह ही तो द्रव्य है । पर्यायको छोड़ दें, फिर हम द्रव्य क्या बतलायेगे ? तो सब धारणाओंके बाद निगम संकल्पमे यह बात बनी कि द्रव्यमे सब पर्याये मौजूद हैं तब कारणकूट मिलनेपर उनका क्रमसे आविर्भाव होता है ।

वस्तुमें वर्तमान पर्यायमात्रका सत्त्व और अन्य योग्यतायें—अब वस्तुतः निरखिये— तो पदार्थमे प्रतिसमय एक ही पर्याय रहती है । हा पर्यायें होती रहेगी, हो रही थी, वे सब इस द्रव्यकी थी, इस तरह द्रव्य उन सब पर्यायोमे गत हुआ, यो द्रव्यको निरखनेपर कहा जायगा कि द्रव्य अनन्त पर्यायवाला है । द्रव्य तो जो है सो है और वह प्रतिसमय एक पर्याय रूप रहता है । किसी भी द्रव्यमे यह बात नहीं पड़ी है कि भविष्यमे होनेवाली अनन्त पर्यायें द्रव्यमे मौजूद हो । वह प्रतिक्षण एक पर्यायात्मक है, वह उस जातिका पदार्थ है कि उसमे उस जातिके अनुकूल पर्याये होती रहेगी । तो वस्तुमे प्रतिसमय एक ही पर्याय रहती है, वह पर्याय दूसरे समय नहीं रहती । दूसरे समयमे दूसरी पर्यायिका आविर्भाव होगा । तब उस वस्तुमे जो अनन्त पर्यायें हो चुकी थी और जो अनन्त पर्यायें होवेंगी उन सबका संकल्पसे द्रव्यमे निवास बना लिया जाता है और तब कहा जाता है कि वस्तुमे सर्व पर्यायें हैं और उनका आविर्भाव क्रमसे होता है । यह सत्कार्यवादी दार्शनिक इसके समर्थनमे कुछ युक्तियाँ भी पेश करते हैं । देखो—यदि पदार्थमे वे सब पर्याये न हो तो इसका कारण क्या है कि बटवीजसे बटवृक्ष ही उगे और अन्य जातिके वृक्ष न उगें । सत्कार्यवाद न हो तो बटवीज से खजूर अथवा गेहूं आदि उग जाय, पर ऐसा तो होता नहीं । गेहूँके बीजसे गेहूँका पेड़ उगता, चनेके बीजसे चनेका पेड़ उगता आदि । कहीं ऐसा तो नहीं होता कि गेहूँका बीज बो दिया जाय और उससे ज्वारके पेड़ उगे ? अब इस तर्कका उत्तर सुनिये, देखो गेहूँका दाना बोनेसे गेहूँका ही पेड़ उगता है, तो बात वहाँ यह है कि गेहूँका दाना इस जातिका है कि उसके उपादानसे कारणकूटके मिलनेपर गेहूँका वृक्ष ही पैदा हो सकता है ऐसी उसमे योग्यता है, वे गेहूँ और बहुतसी वालियाँ, बहुतसे दाने वगैरह उस गेहूँके दानेमे बसे रहते हो, ऐसी बात नहीं है । वह तो अपनी वर्तमान पर्यायभूत है । कारणकूट मिलनेपर उस योग्यताके अनुकूल वहाँ वे सब बातें प्रकट हो जाती हैं । यदि वस्तुमे भावी परिणामन इसी समय विद्यमान है तो उनकी आविर्भूति ही क्या करनी ? वे तो हैं ही । यदि कहा जाय कि प्रकट करना है अभी प्रकट नहीं है तो इसका अर्थ है कि द्रव्यमे पर्याय योग्यतारूप है याने अमुक पर्याय हो सकती है । यदि कोई यह शंका करे कि यदि बटवीजमे पेड़ न हो तो बट पेड़को प्रकट करनेके लिये बटवीजको ही उपादानरूपमे लोग क्यों न गण्य करने हैं तो उत्तर

इसका यह है कि यदि बटवीजमे बटवृक्ष है ही (सर्वथा) तो कार्य ही कुछ करनेको न रहा, फिर उपादानको ही लोग क्यों रहण करें ? यदि यहाँ यह शका की जाय कि बटवीजमे यदि पेड आदि नहीं है तो वह किसीके द्वारा दिया ही न जा सकेगा । तो शकावार ही यह बता दे कि बटवीजमे सारे पेड व सारे बीज सब सत् ही है तो इस समय अंकुर ही क्यों प्रकट होता, सब ही सत् क्यों नहीं हो बैठते । सो बात यहाँ यह है कि जो कुछ किया जा रहा है वह उत्पत्तिसे पहिले कथंचित् असत् ही है, जिसको इन शब्दोमे कह सकते हैं कि बटवीजमे अंकुर होनेकी योग्यता है, किन्तु अभी अंकुर नहीं है, सो अंकुरके योग्य उपादानभूत बीजसे कारणकूट मिलाकर अंकुर उत्पन्न विया जाना है । साराश यह है कि वस्तुमे जब भी देखो एक पर्याय ही होगी, उसमे योग्यता है कि प्रतिनियत अनेक पर्यायों होगी सो उन सभाव्यमान पर्यायोका वर्तमानमे ही सकल्प कर लेनेपर यह कथन बढ़ाकर सिद्धान्त बना डालते हैं लोग कि वस्तुमे सर्वपर्यायों है, उनका क्रमसे आविर्भाव होता है । तो इसपर विचार करनेसे यही बात प्रमाणित होती है कि यह सब कथन नैगमदृष्टिके आधारसे चला और चलाते चलाते इसका यह रूप बन गया सीधा पूर्णनिर्णयके रूपमे कि वस्तुमे वे सब पर्यायों मौजूद ही हैं । और उनका आविर्भाव क्रमसे हुआ करता है ।

‘ईश्वरकी मर्जी बिना कुछ नहीं होता’ इस अभिप्रायकी संभावित आधारदृष्टिकी जिज्ञासा—अब एक चर्चा लौकिक जन यह सामने लाते हैं कि देखिये—हम ही नहीं, प्राय सारी दुनियाके मनुष्य यही कह रहे हैं कि ईश्वरकी मर्जी बिना पत्ता भी नहीं हिलता । जो करता है सो ईश्वर करता है । उसकी मर्जी न हो तो कुछ भी नहीं हो सकता है । इतनी सब पदार्थोंकी परिणतियाँ हो रही हैं, होती है, वे सब किस आधारसे होती है ? और इनमे हेतु भी यह उपस्थित विया जाता है कि देखो—कुम्हारकी मर्जी बिना घडा तो नहीं बनता, जुलाहाकी मर्जी बिना कपडा तो नहीं बनता । तो यहाँ जब मर्जी बिना काम नहीं होता तो फिर ये जो पहाड बन गए, यह जो घास उग गयी, ये अद्भुत काम भी बिना किसीके द्वारा बनाये कैसे बन गए ? तो उनका बनानेवाला है ईश्वर । तो उस ईश्वरकी मर्जी बिना यहाँ पत्ता तक नहीं हिलता । यह अभिप्राय किस दृष्टिके आधारपर है ? अब यहाँ यह निरखा जायगा कि ये सब जीव है, मनुष्य हैं, सजी है, इनमे तर्क वितर्क करनेकी प्रकृति है, इनमे ज्ञान है । ज्ञानका काम तो जाननेका है । इसलिए जो कोई भी जान रहा है वह सब अपने बलसे जान रहा है, परिणतिसे जान रहा है । बात कोई इसमे अवश्य है, तो बतलावो—लोग जो यह कथन करने लगे है कि ईश्वरकी मर्जी बिना पत्ता नहीं हिलता है, इस कथनका आधार क्या है ? और कौनसी दृष्टि पायी गई थी, जिसके बलपर यह कथन प्रसिद्ध बन गया है ?

‘ईश्वरकी मर्जी बिना कुछ नहीं होता है’ इस अभिप्रायकी प्रसिद्धिके मूलमें सर्वज्ञत्व दृष्टिका आधार और अपूर्णज्ञानकी प्रक्रियासे मेल—इसके समाधानमें कहते हैं कि इस अभिप्रायका मूल तो सर्वज्ञत्वदृष्टि है। फिर उसमें धीरे-धीरे क्या क्या सम्पर्क किए गए कि मन्तव्यका यह रूप बन गया, यह परखनेकी बात है। सर्वज्ञत्वके मायने यह है कि कोई आत्मा तीन लोक तीन कालके समस्त पदार्थोंको एक साथ स्पष्ट जानता है। सर्वज्ञ भगवान् परमात्मा त्रिकालवर्ती, त्रिलोकवर्ती द्रव्य गुण पर्याय सबको जानता है तो यह कैसे कहा जा सकता है कि जो जो सर्वज्ञके ज्ञानमें जाना गया है वह वह सब होता है। चर्चाकार यहाँ इस तरह अपनी बात रख रहा कि जो जो ईश्वरकी मर्जी होती है सो होता है, इस बातको जरा कुछ आगे चलकर बतावेंगे, लेकिन यहाँ इतनी बात तो माननी होगी कि जो जो सर्वज्ञ देवके ज्ञानमें ज्ञात है वह वह होता है, वही होता है, उसके विपरीत कुछ नहीं हो सकता। यद्यपि यहाँ भी कुछ समयकी बात विचारेंगे, तो बजाय इसके यह कहना ज्यादा उपयुक्त होगा कि जो जो कुछ पदार्थमें होता है, जो हो रहा है, जो पदार्थका परिणामन होगा वह सब सर्वज्ञदेव जान रहे हैं, लेकिन बात तो दोनोंमें एक समानसी आयगी ना। इसमें अन्तर तो जरूर है। वह क्या अन्तर है? सर्वज्ञदेवने सर्व पदार्थोंको जाना, ये सर्व पदार्थ विषयभूत हुए। तो सर्वज्ञदेवका ज्ञान होनेके लिए ये सब पदार्थ आश्रयभूत कारण हुए, लेकिन इन सब पदार्थोंमें जो परिणामन हो रहा है उस परिणामनके होनेके लिए सर्वज्ञदेवका ज्ञान किसी प्रकारका भी कारण नहीं बनता। इतना यहाँ अन्तर है। लेकिन इतने अन्तरको गौण करके देखा जाय तो दोनोंके कथनका अर्थ एक है, जो सर्वज्ञदेवके द्वारा ज्ञात है वही होगा। जो होगा वही सर्वज्ञदेव द्वारा ज्ञात है। तो अब आगे चलो—इतनी बात तो इस ढंगमें माननी पड़ी कि जो जो सर्वज्ञने जाना है वह होगा, उसके विपरीत कुछ न होगा, लेकिन समझा तो यह है ईश्वरके उस ज्ञानके लिए, लेकिन मनुष्योंकी आदत तो अपनी मापसे दूसरोंको नापनेकी पड़ी हुई है तो यहाँ अपने ज्ञानको देखो—मर्जीयुक्त, इच्छारहित ज्ञानका यहाँ किसने परिचय किया है? वह विशुद्ध ज्ञान जिसमें इच्छाओंका समावेश नहीं है ऐसे ज्ञानके परिचय करनेवाले क्या यहाँ ये लोग हैं? प्रायः करके ये सभी लौकिक जन इच्छा सहित हैं। तो वे अपने इस ज्ञानको इस तरहका ही रूप देते हैं कि मर्जी वाला ज्ञान। कैसा ज्ञान? ऐसी मर्जीका, इच्छा वाला, इस तरहके रागसे मिला हुआ, इस तरहसे ही तो लौकिक जन ज्ञानको देखते हैं। तो भगवान्के ज्ञानको भी इसी ढंगसे उन्होंने देखा कि हाँ वहाँ भी कुछ बात है भीतर, वे बड़े हैं तो उनकी इच्छा तो जरासी होती और काम बड़ा हो जाता, यह तो अन्तर आ जायेगा बड़ा होनेकी वजहसे, मगर यह कैसे हो सकेगा कि बिना मर्जीके वह जान रहा है। बिना मर्जीके यह सब हो रहा है तो इस तरहका

सम्बन्ध जोड़कर फिर यह रूप बना कि ईश्वरकी मर्जीमें सब काम हो रहा है, इस ही ज्ञान तत्त्वको लौकिक जनोने मर्जीवा रूप दे दिया है।

लौकिक जनोकी दृष्टिमें प्रभुकी वीतरागताके तथ्यका अपरिचय—यद्यपि ईश्वरकी इच्छा रच मात्र भी नहीं है, और वह ज्ञान इच्छारहित है, विशुद्ध ज्ञान है, क्योंकि वह तो वीतराग है और निर्दोष है, जगतका साक्षी है, लेकिन इस विशेषताको कौन लौकिक पुरुष परखेगा ? लोगोने तो अपने ज्ञानके साथ मर्जी रहता हुआ पाया, इसलिए मर्जीसे ही उस तत्त्वकी प्रसिद्धि की। इस तत्त्वको कहना चाहिए था ऐसा कि “जो जो देखा वीतरागने सो सो होती वीरा रे।” कहना तो इस ढंगसे चाहिए था, लेकिन ज्ञानको मर्जीमिश्रित सवने पाया। अपनेमें और दूसरेमें भी अनुमानवलपर तो उनका यह विचार हो गया कि ईश्वरकी मर्जीके बिना यहा कुछ नहीं होता। इस तरह यह चर्चा शंकाकारने चलाई कि ईश्वरकी मर्जी बिना पत्ता भी नहीं हिलता। इस अभिप्रायका आधार मूलमें सर्वज्ञत्व दृष्टि सिद्ध होती है। और उस सर्वज्ञत्व दृष्टिसे यह कहा जाना था कि प्रभुके ज्ञानमें यह सब आया है। जो प्रभुके ज्ञानमें आया है सो ही होगा और इस बातको बड़े बड़े ऋषिजन भी कहते हैं कि जिस जीवकी जो बात जिस देशमें, जिस कालमें, जिस विधानसे हुई है वह सब सर्वज्ञदेवको ज्ञात है। जो सर्वज्ञ द्वारा ज्ञात है सो ही होता है, ऐसे कथनसे कही यह एकान्त नहीं किया जाना है कि जो ज्ञात है सो होगा। उसमें कारणकार्य विधान कुछ नहीं बनेगा। अथवा इस कथनमें विधान शब्द जो दिया है उसमें यह सब बात पड़ी हुई है कि उत्पन्न तो जिस विधिसे हुआ सो हुआ। अब प्रभुने ज्ञान लिया तो यह कोई अपराध नहीं किया। यह तो ज्ञानकी एक विशेषता है। तो इसी बातको अपने ज्ञानके मापसे मापकर लौकिक जनोने यह रूप दिया है कि ईश्वरकी मर्जी बिना कुछ नहीं होता। इसका आधार मूलमें सर्वज्ञत्वदृष्टि रही, उसमें अपनी पद्धतिको और मोहियोने जोड़ दिया है।

द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आदि भिन्न-भिन्न पदार्थ माने जानेकी संभावित आधारभूत दृष्टिकी जिज्ञासा—अब विशेषवादकी चर्चा समक्ष आ रही है। जिज्ञासु यहा यह जानना चाहता है कि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, ये तो भावात्मक पदार्थ व अभावनामक अभावात्मक ये नाना प्रकारके जो पदार्थ बनाये जाते हैं तो इतने पदार्थोंके समझने की मूलदृष्टि क्या थी ? इस जिज्ञासाकी पूर्तिके लिए प्रथम विशेषवादका ही वर्णन कुछ सुन लेना चाहिए और तभी यह सिद्ध होगा कि विशेषदृष्टिवादीके इस कारण से यह विशेषवाद बना और साथ ही तुलना भी करते जाइये कि जैन सिद्धान्तमें, स्याद्वादमें वह वर्णन किस प्रकार है और विशेषवादमें अर्थात् जहाँ विशेषका एकान्त हो जाता है वहा

वर्णन किस प्रकार है ? स्याद्वाद सिद्धान्तमे पदार्थ ६ प्रकारके बताये गए हैं—(१) जीव, (२) पुद्गल, (३) धर्म, (४) अधर्म, (५) आकाश, (६) काल । तब विशेषवादमे पदार्थ भावात्मक तो ६ प्रकारके हैं और एक है अभावात्मक पदार्थ । भावात्मक पदार्थ है—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय । इस बीच थोड़ा यह समझ लेना चाहिए कि पदार्थ के मूल भेद इस आधारपर बताना चाहिए कि जितने पदार्थ कहे गए हों उनमें कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थरूप न हो सके तब वह पदार्थोंकी नाम रख्या सही बनेगी । आधार सबका एक रखा है और पदार्थ कितने हैं ऐसा कहनेका मतलब भी क्या होता है कि एक पदार्थ दूसरे पदार्थरूप न बने, इस-इस ढंगके पदार्थ कितने हुआ करते हैं ? सामान्यतया दृष्टि यह रहा करती है । कोई इस कारणको निभा सके अथवा न निभा सके यह जुदी बात है । विशेषवादमे ६ पदार्थ बताये गए हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय । जब कि स्याद्वादमे कहे गए हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल । अब इनकी तुलना कीजिए—स्याद्वादके माने गए छहोके छहो पदार्थ विशेषवादके एक पदार्थमे ही आ गए, अर्थात् विशेषवादमे माने गए द्रव्यमे ही आ गए । तो स्याद्वादमे द्रव्यके अतिरिक्त कुछ न रहा, जब कि विशेषवाद यह कह रहा है कि द्रव्यके अतिरिक्त अभी गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय नामके पदार्थ भिन्न हैं, इससे ही आप जान गए होंगे कि यह विशेष एकान्तका परिणाम है । कुछ भी स्वरूप समझमे आया, जहां कुछ भी भेद आया कि उन्हें भिन्न पदार्थ मान लेना चाहिए । ऐसी दृष्टि रही विशेषवादमे । और स्याद्वादमे दृष्टि यह रही कि एक पदार्थ दूसरे पदार्थरूप न परिणामे उतने पदार्थ मानना चाहिए और उस पदार्थमे तन्मयतासे रहनेवाली जो बातें हों वे बातें पदार्थसे अलग न मानना चाहिए, क्योंकि भावात्मक पदार्थ वे कहलाते हैं जो सत् हों । सत् वह कहलाता है जो उत्पादव्ययध्रौव्यरूप हो । बस सत्त्वके इस लक्षणके विपरीत होनेवाले विवादने ही भेद डाल दिया । विशेषवादमे माना हुआ सत्त्व एक अलग गुण है और यह पदार्थ अलग चीज है ।

सत्त्वा लक्षण विदित होनेपर अनेक समस्याओंकी सहज सुलभनका संकेत—द्रव्य माने गए ६ विशेषवादमे—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, दिशा, काल, आत्मा और मन । तो इनमें जो नित्य हो वह नित्य ही है, जो अनित्य है वह अनित्य ही है । द्रव्योमें कोई द्रव्य नित्य ही हुआ करता है, कोई द्रव्य अनित्य ही हुआ करता है, इस तरह नित्यपना, अनित्यपना—ये दोनों किसीमें भी एक साथ नहीं माने गए हैं । तो सत्ताके लक्षणमें विवाद आयगा । यदि दार्शनिक लोग सर्वप्रथम सत्ताके लक्षणोंको ही निर्विवाद मान ले, जैसे सही हो तो एक इस ही निर्णयके आधारपर सब निर्णय सही बनते चले जायेंगे । तो ये ६ प्रकारके भावात्मक पदार्थ विशेषवादमे जो कहे गए हैं, वे विशेषदृष्टिके परिणाम हैं ।

जैसे एक यह अगुली है और उस अगुलीमें कोई न कोई रूप तो है ही—कालारूप हो, गोरा हो और इस अगुलीका कुछ आकार तो है ही । चाहे कितनी ही ऊँची है, इत्याकार आकार भी है । अब इतना तो ध्यानमें लाये कोई कि जो अगुली है वह आकार नहीं है । आकार अलग है और जो अगुलीमें रूप है वह रूप है, अगुली नहीं है । स्वरूप तो निराला है ना, कि रूपका ही नाम अगुली है क्या ? या आकारका नाम ही अगुली है क्या ? लो इतना कुछ भेद समझमें आया और वहाँ कोई एकान्त कर ले कि ये तो कई पदार्थ है, एक आकार भी पदार्थ है, रूप भी पदार्थ है, अगुली भी पदार्थ है, और सीधी है तो सीध भी एक पदार्थ है । यो कुछ भी बात जरा भी भेद आया, उसका विलक्षण स्वरूप समझमें आया वह उनका अलग पदार्थ हो गया, यह विशेषदृष्टिका परिणाम है ।

भेद व अभेदके समन्वयका प्रतीक—भेद और अभेदके समन्वयकी दृष्टि होना चाहिये निर्णयमें । जैसे समझिये—किसी जमानेमें गरुडकी एक मूर्ति मानी जाती थी कि कोई आदमी है और उसकी गर्दनसे हाथीका शिर जुड़ा हुआ है, उसकी सवारी चूहा है । बताइये किसो आदमीका शिर हाथी जैसा हो और फिर उसकी सवारी चूहा हो, ऐसा भी कही हो सकता है क्या ? असलमें वह एक सिद्धान्तका अलंकार था, लेकिन वे लोग उसका अर्थ न समझकर उस रूप ही सर्वस्व मान बैठे । अरे इस प्रकारकी मान्यता तो व्यवहार-विरुद्ध भी है, कुछ अटपटी भी है, किन्तु वह था एक अलंकार । वह अलंकार था भेदाभेद का । देखो, अभेद करो तो इस तरह करो जैसा कि गरुड जी बने हैं । उनके गर्दनसे जो हाथीका सूँठ सहित सिर फिट है वह इस बातका प्रतीक है कि वह अभेदरूप है । वह कोई उससे अलग नहीं है, वह तो पूरा एक है । वहाँ यह नहीं देखा जा सकता कि यह इसका मुख अलग है, यह इसकी सूँठ अलग है और यह इसका बाकी धड अलग है । अब बतलाओ कहाँ तो आदमीका धड और कहाँ हाथीका सिर ? ये अलग अलग मिलाये जायें तो क्या कही फिट बैठेंगे ? अरे वह गरुडका प्रतीक देखिये—पैरोसे लेकर सूँठके छेद तक अथवा कानों तक वह सब एक ही देवता बन गया । तो अभेद करो तो इस तरह अभेद करो । यह तो अभेदका प्रतीक था और भेदका प्रतीक था वह चूहा । भेद करो तो ऐसा करो जैसा कि चूहा । कभी चूहा घुस तो जाय किसी कागजकी दूकानमें, फिर देखो वह कैसी अपनी कला दिखाता है ? वह कागजके इतने बारीक टुकड़े कर देना है कि उन्हे कैची द्वारा भी नहीं किया जा सकता । तो देखिये—यह चूहेका प्रतीक इस बातकी शिक्षा देता है कि भेद करो तो इस तरहसे करो कि जहाँ फिर एक टुकड़ेका दूसरा टुकड़ा किया ही न जा सके । अब देखिये—वह सवारी है भेद और सवार होनेवाला है अभेद, अर्थात् भेदके आधारसे ही फिर अभेद चमकता है, नहीं तो अभेद कहाँ बिराजेगा ? यहाँ एक पद्धति भी बताई गई है

कि व्यवहारकी पद्धतिसे पहिले टुकड़ेके अश अश अविभाग प्रतिच्छेद प्रदेशभेद खूब करो—आत्माके असंख्यात प्रदेश है। ... अरे उन असंख्यात प्रदेशोमे से दो प्रदेश हमे भी दे दो, तो क्या कोई दे सकेगा ? न दे सकेगा। लेकिन अखण्ड वस्तुमे भी चूहेकी तरह भेद करें—प्रदेश अलग, गुण अलग, पर्याय अलग, यो भेद करते जावे, पर वहां कुछ अलग धरा है क्या ? ऐसा भेद धरा हुआ नहीं है, लेकिन हमे तो भेददृष्टि करना है। क्यों करना है ? तो स्याद्वाद तो कहता है समझानेके लिए और विशेषवाद कहता है उस प्रकार तत्त्व करार करनेके लिए, यह अन्तर पड गया। भेद दृष्टि बिना भी काम चलेगा नहीं और अभेददृष्टि बिना तत्त्व सिद्ध होगा नहीं, जिसको बताया गया है कि यदि जिनमतको समझना चाहते हो तो निश्चय और व्यवहार दोनों दृष्टियोंको तजो मत। व्यवहारको छोड़ोगे तो तीर्थ नष्ट हो जायगा, निश्चयको छोड़ोगे तो तत्त्व नष्ट हो जायगा, लेकिन विशेषवादने भेदका एकान्त स्वीकार किया, दूसरा अभेद मजूर नहीं, लेकिन अभेद कुछ भी माने बिना काम तो नहीं चलता। जब काम नहीं चलता तो उसकी व्यवस्था बनानेके लिए समवाय रचा गया है। तो पदार्थ है, पदार्थमे शाश्वत रहनेवाली शक्तिया है, वे शक्तिया गुण है और उन पदार्थोमे क्रियाये होती है, वे क्रियाये है, पदार्थोमे सामान्यपना समझमे आता वह सामान्य नामका पदार्थ है। विशेष भी दृष्टिमे आता वह विशेष पदार्थ है, और इन सबका वहा निवास है। कैसे हो गया ? अजी उसके लिए समवाय नामका सम्बन्ध बना दिया। लो कितनी व्यवस्थायें बनानी पडी और फिर इतने पर भी संतोष न हुआ तो एक अभावात्मक पदार्थ भी माना। घट नहीं है तो यह “नहीं” भी एक चीज है, और वह चीज है अभावरूप। तो इस तरह विशेष पदार्थोंकी जो रचना है इस रचनाकी आधारभूत दृष्टि है विशेषदृष्टि।

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुका परस्पर शाश्वत अत्यन्ताभाव न होनेसे पदार्थ संख्याकी असंगतता—अब देखिये कैसे यह विशेषपना बनाया गया ? तो इसके जब भेद प्रभेद समझे जाते हैं तब यह भली भाँति समझमे आता है। ज्ञानमे आता है कि पदार्थ ६ प्रकारके है—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन। अब जरा यह परखिये कि पदार्थ उतने बताना चाहिए जाति अपेक्षासे कि एक दूसरे रूप न हो सकते हो। तो अब यह व्यवस्था यहाँ घटित नहीं होती। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, ये एक दूसरे रूप हो जाते हैं। कभी पृथ्वी पानी बन जाती है, कभी पानी पृथ्वी बन जाती है। आग पानी बन जाय, पृथ्वी हवा बन जाय, सभी एक दूसरे रूप हो सकते है। यद्यपि बहुत जल्दीमे यह बात विदित नहीं होती है। लेकिन विचार करे तो समझमे आ जायगा। जैसे चन्द्रकान्त-मणिको पृथ्वी माना गया है किन्तु उससे पानी निकलता है। अच्छा यह बतलावो—जो

अन्न (गेहूँ, दाल, चावल, चना आदि) ये सब इन चारोमे से (पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुमे से) क्या है ? विशेषवादमे वनरपत्ति नहीं माना गया । वह तो पृथ्वी है, तभी तो लोग इस शरीरको भी मिट्टी कहते हैं । यह शरीर मिट्टी बन जायगा, ऐसा भी लोग बोलते हैं—पर ये विशेषवादी कहते हैं कि यह शरीर इस समय भी (जीवित अवस्थामे भी) मिट्टी ही है । यह तो इस समय भी मिट्टी है । यहाँ तो ये जो त्रसकाय दिख रहे हैं, जिनमे, स्पर्श, रस, गंध आदि गुण दिख रहे हैं ये सब पृथ्वी है । तो जो अन्न खाते हैं—गेहूँ, चना, ज्वार, जौ आदिक ये सब मिट्टी है । देख भी लो जौ की रोटी खाकर गेहूँसे भी अधिक हवा बनती, ज्वार अथवा चना आदि की रोटी खाने पर उससे भी हवा बनती । अब देखिये—चना है तो वह भी पृथ्वी है, जौ है तो वह भी पृथ्वी है, तो पृथ्वीसे हवा बन गई । तो ये चारो (पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु) ये एक दूसरे रूप हो सकते हैं । अतः ये चारो अलग-अलग कहनेकी कोई जरूरत नहीं है । एक “पुद्गल” कह दिया, बस काम निकल आता है । जो पूरे और गले सो पुद्गल । ये दिखनेवाले समस्त काय, ये पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आदि ये सब पुद्गलमे आ गए ।

विशेषवादसम्मत आकाश नामक द्रव्यपदार्थकी मीमांसा—अब और भी आगे बढ़ो, ५ वा पदार्थ है विशेषवादका आकाश । स्याद्वाद भी मानता है कि हा आकाश पदार्थ है, यह किसी दूसरे रूप नहीं हो सकता, और कोई दूसरे पदार्थ इस आकाशरूप नहीं हो सकते, लेकिन उन वैशेषिकवादियोने आकाशके स्वरूपमे विवाद डाल दिया । विशेषवादका आकाश शब्द गुणवाला होता अथवा आकाश शब्दात्मक है । आकाशसे शब्द बन गए, इस प्रकारका कुछ आकाश है उनके मतव्यमे । पता नहीं उन विशेषवादियोने कोई रेडियो सुना होगा कि उनके शब्द तरंगमे आते हैं । शब्द दिल्लीमे चल रहे हैं और यहाँ सुन रहे हैं । ऐसी दृष्टि करके समझ लिया होगा कि शब्द तो आकाश का गुण है । आया वहाँसे बतलाओ शब्द आकाशमे ? यो लगा शब्दात्मक आकाश है, वहाँसे शब्द निकल रहे हैं । ये जितने आजके आविष्कार हैं इन्हे यह नहीं कहा जा सकता कि नवीन है । ऐसे कितने ही आविष्कार पहिले थे और कितने ही आविष्कार इन्द्रादिक देव रचा करते थे । जब भगवानकी दिव्यध्वनि खिरी तो उनकी वह आवाज बहुत दूर तक फैल गयी, और वह दिव्यध्वनि सर्व भाषाओमे प्रवृत्त हो गयी, इतना उसमे अतिशय था । यह बात तो आजकलके रेडियोसे भी अधिक बढ़कर हो गयी । आजकल भी लोगो का ऐसा प्रयत्न चल रहा है कि किसी समय एक भाषामे कुछ बोला जाय तो उसको एक ही समयमे अनेक भाषाओमे सुन लिया जाय । तो ये शब्द भी आकाशके गुण हैं, ऐसा माननेवाले इन विशेषवादियोने कोई ऐसे ही आविष्कारसे शायद यह पाठ सीखा होगा ।

उनके मंतव्यमे गोल भी एक पदार्थ है । हाथको यो गोल-गोल घुमा दिया तो लो वह गोल भी एक पदार्थ बन गया उमके मंतव्यमे । गोल कोई द्रव्य है, पदार्थ है, प्रदेशात्मक है, इस ढंगसे नही स्वीकार किया गया जैसा कि लोग कहते आये, वस कहने कहनेसे ही मान लिया कि गोल भी पदार्थ है । अरे कहे कहेको माननेका तो अर्थ ही कुछ नही होता । जैसे सहारन-पुरकी एक बात उस समयकी बताते है जब कि हिन्दु मुस्लिम भगडा चल रहा था । किसी के पास कोई खोटी चवन्नी थी, वह नही चल रही थी । एक दिन किसी मिठाईकी दूकान मे दह चल गई । (दुकानदारने ध्यान न दिया होगा) तो वह व्यक्ति बहुत खुश हुआ और खुशीमे यह कहता हुआ उछलता फादता चला जा रहा था कि चल गई, चल गई, चल गई । लोगोने समझा कि गोली या लाठी चल गई । सो भट अपनी-अपनी दुकानें बन्द कर दिया और घरोमे घुस गए । अब बताओ--बात तो कुछ न थी, केवल कहे कहे की बात थी, पर क्या उसका रूपक बना ? तो केवल कहे कहे की बात माननेका कुछ अर्थ नही होता । ऐसे ही विशेषवादियोने कही हुई किसी बातको सुन लिया और उससे अपना नियम बना डाला-- क्या कि गोल भी एक पदार्थ है जो कि आकाशके एक एक प्रदेश पर फैला हुआ है तो उनकी यह बात कैसे मान ली जाय ?

विशेषवाद सम्मत काल, दिशा, आत्मा व मन नामके द्रव्यपदार्थोंकी मीमांसा— कालको भी विशेषवादियोने एक पदार्थ माना है । सो ठीक काल नामक पदार्थ स्याद्वादियोने भी माना, किन्तु स्वरूप अन्यथा है जो भी समय है घडी, पल, मिनट अथवा घंटा, दिन, महीना, वर्ष आदि इसको एक पदार्थ उन्होंने माना है । स्याद्वादमे कालनामक एक प्रदेशी अमख्यात द्रव्य माने है और उनकी प्रतिक्षण समयनामक पर्याय होती रहती है । अब देखिये— उनके दिशा नामक पदार्थकी बात । बताइये दिशा भी कोई पदार्थ है क्या ? अरे वह तो एक कल्पना की चीज है । सूर्य जिस ओर उदय होता उस आकाश प्रदेशका नाम पूरव रख दिया, जिस ओर अस्त होता उस आकाश प्रदेशका नाम पश्चिम रख दिया । सो ठीक ही है, पीठको भी पश्चिम बोलते है । पूर्वकी ओर मुँह करके खड़े होनेपर दाहिना हाथ जिस ओर हुआ उस आकाशप्रदेशका नाम दक्षिण तथा बायाँ हाथ जिस ओर हुआ उन आकाशप्रदेशका नाम उत्तर बोलते है । अब बतलाइये इसमे अलगसे दिशा पदार्थ माननेकी उन्हें क्या जरूरत थी ? अरे दिशा तो आकाश प्रदेश त्रेणियो मे कल्पना की एक चीज है । इसके बाद उनके आत्मा पदार्थकी बात देखिये—आत्माकी बात उन्होंने कहा तो सही है, जीव (आत्मा) नामक पदार्थ है, सो आत्मा उन्होंने भी कहा है, किन्तु उनके रत्नरूपमे विवाद है । आत्मा नदव्यापक है और किन किन प्रसार है ? वह चर्चा यहाँ अभी नही रखना है, क्योंकि विस्तृत चर्चा हो जायगी । उनका त्रिजग आगे आयेगा, कि

यहाँ तो इतनी बात समझ लीजिए कि उन्होंने आत्माको माना । जीव नामक पदार्थ भी है । तो उनके द्रव्योमे अब तक चार द्रव्य आ सके पुद्गल, आकाश, काल और जीव । अब उन्होंने मन नामक जो ९ वाँ पदार्थ माना है वह तो पुद्गलमे ही शामिल है, वह कोई अलग पदार्थ नहीं, लेकिन दो पदार्थ, (धर्म और अधर्म धर्म) इनका तो नाम तक भी नहीं आया । तो जो है उनका नाम तक भी नहीं है और जो एकमे गर्भित हैं उनकी अलग सजा दी और जो है नहीं उन तकका नाम है, तो कोई व्यवस्था भी बनी क्या ? नहीं बनी व्यवस्था । व्यवस्था बनानेका इनका मतलब न था, किन्तु समझमे, स्वरूपमे कुछ न्यारेपन जैसी बात आयी तो उसे अलगसे पदार्थ मान लिया, वस यही धुन रही उन विशेषवादियो की । तो इस तरह द्रव्य माने गए हैं ।

विशेषवाद सम्मत गुणपदार्थकी मीमांसा—अब उन द्रव्योमे दिखे गुण—रूप, रस, स्पर्श तो कहा—जब दिख रहे है और इनका लक्षण न्यारा-न्यारा है तो ये भी पदार्थ है । तो चलो ये गुण भी पदार्थ बन गए । और ऐसे गुण माने गए २४ । अब आप यहाँ समझिये—जब हम गुणोके नाम बोलेंगे तब ही यह ध्यानमे आता जायगा कि यह नाम बेकार लिया गया है या कुछ गुणपना भी है । यह कोई पदार्थ है क्या ? यह कोई सद्भूत है क्या ? प्रयोजन है क्या ? क्या है वे २४ नाम सो सुनो—रूप, रस, गंध, स्पर्श, सख्या (१, २, ३, ४, ५ आदि) और परिमाण—(२ सेर, ३ सेर, ४ सेर, ५ सेर अथवा २ हाथ, ३ हाथ, ४ हाथ, ५ हाथ आदि) ये भी गुण हैं । पृथक्त्व अलग रहा, जुदा रह रहा, पर वह भी एक गुण है, जरा इस पर ही थोडा विचार कर लो । यह पृथक्त्व गुण जीव पुद्गलसे अपृथक् है । तो इसमे पृथक्त्व गुण है अपृथक् हो गया, फिर अन्यको क्या पृथक् बताये ? जरा बताओ तो सही कि जो एक पृथक्त्व गुण है वह जीव और पुद्गलसे मिला हुआ है कि नहीं ? अगर मिला है तो विशेषवादकी हठ कहाँ रही ? एक गुण तो उसमे मिल गया और कहा कि जब पृथक्त्व न्यारा है तो जीव पुद्गल पृथक् हो ही नहीं सकते, क्योंकि पृथक्त्व गुण जुदा पडा हुआ है । उसकी तो किरण भी उसमे नहीं प्रवेश कर रही । ऐसे गुणोकी बात देखते जाइये । सयोग—दो अगुलियोका सयोग हो गया तो वे वैशेषिक जन कहते है कि संयोग नामका भी एक गुण है । अच्छा बताओ ये दो अगुली पास पास मिली हैं तो वह गुण कहाँ धरा है ? छोटी अगुलीमे है कि बड़ी अगुलीमे ? कही नहीं । किन्तु माना है कि वह तो सब जगह पडा हुआ है सयोग । एक गुण माना है वियोग । वियोगमे मिली हुई चीज न्यारी हो जाती तो यह वियोगगुणकी बात हुई । इसी तरह परत्व अपरत्व, छोटा बडा, बुद्धि, सुख, दुख, इच्छा, प्रयत्न और इनके अतिरिक्त वजनदार होना, बहनेवाले होना, स्नेह होना, संस्कार, धर्म, अधर्म और शब्द—ये २४ गुण हैं । इन गुणोका क्या लक्षण है,

किस तरह हुए, इनका क्या प्रवाह है ? लेकिन समझमें आना चाहिए कि कुछ ये चीज हैं, बस उन विशेषवादियोंका वह पदार्थ बन गया । पदार्थमें द्रव्यमें गुण दिखे तो बस गुणको अलगसे पदार्थ बना लिया । आत्मामें ज्ञान दिखा तो ज्ञान एक अलग चीज है, आत्मा एक अलग चीज है, ऐसी दूसरे लोगोंने हठ कर लिया, लेकिन आत्मा तो ज्ञानस्वरूप ही है । आत्मासे गुण कहाँ जुड़े पड़े हुए हैं ? तो समझमें आना चाहिए कुछ अलग सी बात, अर्थात् यह ज्ञान है सो पूरा आत्मा नहीं, स्याद्वादी भी कहते । आत्मा है सो ज्ञानमात्र ही नहीं । उसमें दर्शन आदिक हैं, लो कह दिया ना स्याद्वादियोंने । तो यहाँ हम कहते थे कि ज्ञान जुड़ी चीज है, आत्मा जुड़ा है । इस तरहका विशेष एकान्त लेकर यह विशेषवादकी निष्पत्ति हुई ।

विशेषवादसम्मत कर्म पदार्थकी मीमांसा—अब और देखिये—कर्म क्रिया, अगर यह हाथ गोलमटोल चल गया तो यह जो गोलमटोल क्रिया है, यह भी एक पदार्थ है । कुछ विशेष समझमें आया । तो फिर तो उनका तत्त्व बन जायगा । लेकिन सोचो तो सही कि हाथको गोलमटोल चला दिया तो क्या वह गोलमटोल क्रिया अलग चीज है और हाथ क्या अलग चीज है ? क्या हाथ अलग रखा है और वह गोल क्रिया अलग रखी है ? अलग तो नहीं है, लेकिन विशेषवादने कर्म ५ प्रकारके बता दिए—उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण और गमन । ये क्या कर्म कहलाते हैं, कैसे सम्बन्ध है, इनका क्या स्वरूप है ? इसकी चर्चा भी कुछ कर लीजिये ।

विशेषवादसम्मत कर्म पदार्थका वर्णन तथा कर्मके पृथक् सत्त्वके अभावका प्रकाशन—विशेषवादमें कर्म ५ प्रकारके माने गए हैं । नीचेसे चीज ऊपर फिकना, ऊपरसे चीज नीचे फिकना, इसे कहते हैं उत्क्षेपण और अवक्षेपण । उनकी इस क्रियाका अर्थ यह है कि वस्तु का ऊपरके भागके प्रदेशमें संयोग करा देना और नीचेके प्रदेशसे वियोग करा देना यह एक कर्म है और यह पदार्थ है, इसी प्रकार ऊपरके प्रदेशसे वियोग करा देना और नीचेके प्रदेश से संयोग करा देना यह भी कर्म है । और पदार्थ है, ये कहलाये उत्क्षेपण व अवक्षेपण । और किसी चीजको टेढ़ी कर देना, गोल कर देना । जैसे सीधी अंगुलीको गोल कर दिया यह कहलाता है आकुञ्चन याने अपने ही ऊपरके प्रदेशको नीचे के प्रदेशसे मिला देना । और टेढ़ीको सीधी कर दिया इसका नाम है प्रसारण । फैलना इसीको तो कहते हैं ? कोई चीज आकुञ्चित हो और उसका विस्तार कर दिया जाय । यत्र तत्र कहींसे चले वह कहलाता है गमन । इस तरह ये ५ कर्म पदार्थ माने गए हैं । अब इसके सम्बन्धमें विचार करियेगा कि कोई एक क्या नामक पदार्थ क्रिया सङ्गृत है ? भैया ! यदि सत्ताका स्वरूप, लक्षण यदि निर्णीत कर लेते तो यह विवाद न उठता । विशेषवादी ३ पदार्थोंके साथ

सत्ताका सम्बन्ध मानते हैं—द्रव्य, गुण और कर्म । सत्ताका समवाय होता है तब यह तत्त्व कहलाता है । उन्हीमें पूछा जाय कि जब तब सत्ताका समवाय नहीं होता तब तब वह क्या है ? असत् है और असत्में सत्ताका सम्बन्ध बन बैठे तो गंधके नीगमे, आकाशके फूलमें नयो नहीं सत्ताका सम्बन्ध बनता ? यदि कहो कि सत्ताका सम्बन्ध उन ही में बनता है जो कि सत् है, असत्में नहीं बनता तो सत् तो वह स्वय ही था, सत्ताके सम्बन्धकी जरूरत क्या पड़ी ? तो द्रव्य तो दृष्टिमें भी आता है पर गुण कोई अलग वस्तु हो और क्रिया कोई अलग चीज हो, यह सब दृष्टिमें आता ही नहीं । गुण और कर्म ये द्रव्यरूप ही पड़ते हैं ।

विशेषवादमें निर्दिष्ट सामान्य व विशेष नामक पदार्थका निर्देश—अब चौथा पदार्थ विशेषवादका आता है सामान्य । इस सिद्धान्तका यह कहना है कि मनुष्य सब बैठे हैं और १०० मनुष्योंमें जो मनुष्यसामान्य है वह भी तो एक चीज है ना, वह भी एक पदार्थ है । सो देखिये पदार्थका यदि यह ही अर्थ दिया जाय कि “पदका अर्थ”, जो शब्द बोला उसका अर्थ । तब तो ठीक है मगर इस अर्थमें पदार्थका प्रयोग नहीं है । यहाँ पदार्थका प्रयोग किया गया है चीजमें, वस्तुमें । तो जैसे सब पुरुषोंमें रहनेवाला जो मनुष्यत्व सामान्य है वह भी तो कोई बात है, इसही को मान लिया पदार्थ । ऐसा ये विशेषवादी एक सामान्य पदार्थ मानते हैं और वह सामान्य सर्वव्यापक है । जैसे मनुष्योंमें रहनेवाला मनुष्यत्व सब जगह व्यापक है । अनेक मनुष्य सारे विश्वमें व्यापक है । हम आपके बीचमें जो इतनी जगह छूटी है यहाँ भी मनुष्यत्व पड़ा है तभी तो वह मनुष्यत्व सर्वव्यापक है । जहाँ यह देह आ गया वहाँ मनुष्यत्व व्यक्त हो गया और जहाँ देह नहीं है वहाँ भी मनुष्यत्व पड़ा है व्यक्त नहीं हो रहा । तो ऐसे मनुष्यत्वकी तरहके अनेक सामान्य पड़े हुए हैं और उन सब अनेक सामान्योंका एक सामान्य वह उनका प्रधान राजा है, वह भी सब जगह पड़ा हुआ है । विशेषवादमें कोई बात समझमें आनी तो चाहिए कि हा एक यह भी तत्त्व है वस वह एक भिन्न पदार्थ बन जाता है । एक विशेष नामका पदार्थ भी कहा गया है । जैसे एक एक मनुष्य यह विशेष है और उन मनुष्योंमें भी एक-एक विशेषण वह विशेष है और उन में भी अलग-अलग विशेषताये इस तरहसे कितने ही विशेष हैं, वे विशेष भी पदार्थ हैं । जैसे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य ये अलग अलग चीज हैं, ये विशेष व सामान्य भी अलग पदार्थ हैं और द्रव्यमें गुण, कर्म, सामान्यका समवाय होता है, इसी प्रकार विशेषका भी समवाय होता है । तब द्रव्यादिकमें विशेषताका व्यवहार होता है ।

विशेषवादसम्मत समवायनामक पदार्थ — एक पदार्थ माना गया है समवाय । समवायं यो मानना पड़ा कि जब इन सबको बिखेर दिया, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष ये

पृथक् पृथक् हैं तो ये एक जगह कैसे आये ? इसका उत्तर कैसे बने कि आत्मामे ज्ञान है ? जब ज्ञान न्यारी है, आत्मा न्यारी चीज है तो आत्मामे ज्ञान है यह सम्बन्ध कैसे बताया जाय ? उसके लिए समवाय सम्बन्धकी बात कही गई है । समवाय सम्बन्धका अर्थ यह है कि जो आधारभूत है, पृथक् सिद्ध नहीं है उनमे जो नित्य सम्बन्ध है उसे कहते हैं समवाय । तो यह बात तो तादात्म्य कहलाती है । जैसे आत्मामे ज्ञान है, यह कभी अलग न था, अलग भी न होगा और फिर भी कहे जा रहे हैं कि यह तो अलग है । अनादिसे आत्मा और ज्ञानका समवाय है यह माना, पर इस सिद्धान्तपर भी वे न टिक सके । आत्माका मोक्ष माना गया है तब जब कि आत्मामे से ज्ञान निकल जाय, खतम हो जाय । ज्ञानशून्य आत्मा को मुक्त बताया गया है । जब ज्ञान और आत्माका समवाय सम्बन्ध कहा और समवाय सम्बन्ध कहते हैं नित्य सम्बन्धको, फिर यह मुक्तिमे ज्ञानका समवाय कैसे न रहा ? तो यह परस्पर बोल दिया जाता है और एकान्तत व्यवस्था नहीं बनती है, लेकिन जब विशेष-वादका आग्रह होता है, पदार्थमे विशेष-विशेषकी निरख चलती है तब इस तरहके पृथक्करण कर दिए जाते हैं ।

विशेषवादसम्मत अभावनामक पदार्थ—उक्त ६ तो सब बतलाये गए हैं भावात्मक पदार्थ । इनके अतिरिक्त एक माना है अभाव नामक पदार्थ । 'नहीं है' यह भी एक पदार्थ है । कमरेमे घड़ा नहीं है तो नहीं है, जैसे है यह कोई बात है, इसी प्रकार नहीं है यह भी तो कोई बात है । तो सद्भावको पदार्थ माना जाय और अभावको पदार्थ न माना जाय यह पक्ष क्यों करते हो ? उनका मतव्य है कि जैसे सद्भाव पदार्थ है उसी प्रकार अभाव भी पदार्थ है, लेकिन तथ्य यह है कि न सद्भूत पदार्थ है, न अभाव पदार्थ है । पदार्थ है, उस पदार्थको उसके ही गुणोंकी दृष्टिसे देखते हैं तो हम सद्भाव कहते हैं । अन्यके गुणोंसे नहीं देखते हैं तो हम अभाव कहते हैं । कमरेमे घड़ा नहीं है, यह सद्भावरूप अर्थ है, अर्थात् केवल खाली कमरा है, घड़ेसे रहित कमरा है । कमरेमे घड़ा नहीं है ऐसा कहनेसे घड़ेसे शून्य कमरेका सद्भाव कहा गया है । अभाव नामक पदार्थ कोई नहीं है कि जिसमे उत्पाद-व्यय ध्रौव्य भी हो । पदार्थ वह कहलाता है कि जिसमे उत्पाद व्यय ध्रौव्य पाये जाये । क्या अभावमे उत्पाद व्यय ध्रौव्य है ? क्या सद्भावमे उत्पाद व्यय ध्रौव्य है ? वस्तुमे है । उसमे एक सत्ताका भी ज्ञान किया जाता है । तो सत्ताका ज्ञान किया जाता है तब असत्ताका भी ज्ञान किया जाता । जीव पुद्गल रूप नहीं है, यह भी ज्ञान हुआ और जीव अपने आपके गुणोंसे सद्भावरूप है यह भी एक ज्ञान हुआ । सो अभाव किसी पदार्थके सद्भावरूप है, यो अभाव कोई अलग पदार्थ नहीं है । तो यो द्रव्य, गुण, कर्म आदिक जो नाना अवस्थाओंका और पृथक् पृथक् तत्त्वोंका आग्रह हुआ है वह विशेष दृष्टिका परिणाम है ।

विशेषवादसम्मत पदार्थों में द्रव्यकी अर्थरूपता और द्रव्यातिरिक्ति पदार्थों का द्रव्य में समावेश—अब इन ६ भावात्मक पदार्थों को किसी एक ही वस्तु में देने तो उसका ठीक स्वरूप समझ में आया। जैसे एक यह अंगुली है—यह काली, नीली, सफेद आदि जैसा जो कुछ हो उस समय है तो यह अंगुली ही तो उस रूपमय है। अंगुली यदि मोड़ खाकर गोल बन गई तो वह अंगुली की ही तो अवस्था हुई। जब हम सीधी टेढ़ी आदिक रूप में न देखे, केवल अंगुलीमात्र देखें तो वही सामान्य हुआ। जब हमने इस अंगुली को भी लम्बी मोटी आदिक रूप से निरखा तो यह विशेष हुआ। और अंगुली में जो ये मांगी बातें हैं वे अंगुली में बराबर हैं। तादात्म्य हो, वही समवाय है। तो ये ५ पदार्थ जो विशेषवाद में माने हैं, वे द्रव्य से निराले नहीं हैं। मैं द्रव्य रूप ही हूँ। तो द्रव्यों में जो अभिन्न शक्तियाँ हैं उनका नाम गुण है। और उन सब द्रव्यों में द्रव्य की जातियाँ हैं। ६ द्रव्यों में (जीव, पुद्गल धर्म, अधर्म, आकाश और काल) जीव और पुद्गल क्रियावान हैं। इनमें कर्म पाया जाता है। कर्म कहो, परिणामन कहो, परिणामन तो सभी द्रव्यों में है, किन्तु क्षेत्र से क्षेत्रान्तर जाने रूप जो क्रिया है वह जीव और पुद्गल में है। सभी पदार्थ परिणामनशील हैं। कर्म सभी में पाया जाता है। अब अनन्त जीवों को देखा तो जीव सामान्य समझ में आया। तो क्या वह सामान्य कोई अलग पदार्थ है जिसका सम्बन्ध बना जीव में, तब यह जीव कहलाया। ऐसा कोई जीवत्व सामान्य पृथक् नहीं है। जो जीव है उनमें जो जीवत्व है उस जीवत्व के सामान्य स्वरूप को देखते हैं तो वह जीव सामान्य कहलाता है। इसी तरह जब जीवों में प्रत्येक व्यक्तिकी विशेषताओं पर दृष्टि देते हैं—यह जानी है, यह मूढ़ है, यह क्रोधी है, यह शान्त है तो यह विशेष नजर आया। यह विशेष भी जीव से निराली चीज है। ये सब द्रव्यों में तादात्म्य रूप से रह रहे हैं। गुण भी तादात्म्य रूप से है। अब द्रव्य से गुण को जब पृथक् स्वीकार कर लिया तो तादात्म्य सम्बन्ध की बात कहने को बाध्य होना पड़ेगा, उसको समवाय कह लो। कोई समवाय नामका पदार्थ जुदा नहीं है। तो इस तरह ये सभी पदार्थ जितने विशेषवाद में बताये गए हैं वे सब मूलद्रव्य रूप पड़ते हैं, लेकिन जहाँ विशेषवादका, भेदवादका वर्णन होता है वहाँ इसका जिक्र होता है और इसको ही सर्वस्व सत् मान लेवे, वस यह एक विशेषवादका आग्रह बन गया। स्याद्वाद में क्या यह वर्णन नहीं चलता कि जीव में अनन्त गुण हैं और एक गुण दूसरे गुण रूप नहीं होता। गुणों में प्रतिक्षण परिणामन होता, एक परिणामन दूसरे परिणामन रूप नहीं है। तो इस तरह जब बोला जाता है तो लगता तो यो ही है कि गुण है कोई अलग चीज, आत्मा है कोई अलग चीज। जैसे गाय, बछड़ा हैं वैसे ही गुण और आत्मा होंगे अलग अलग। अरे ये कोई अलग अलग पदार्थ नहीं हैं। भेददृष्टि से इन सबका वर्णन है, पर वर्णन है उसही एक पदार्थ का। पदार्थ

नाना न हो जायेगे । किन्तु वह पदार्थकी तारीफ कहलायेगी । अब एक अभाव प्रमाण माना है । उसके सम्बन्धमे भी विचार करे । अभावकी कल्पना यो उत्पन्न हुई कि जिस पदार्थको देखने जाननेकी इच्छा है और वह पदार्थ मिले नहीं तो वह अभावकी बात कल्पनामे आयी । यह अभाव कोई अलग प्रमाणरूप नहीं है, किन्तु अन्यके सद्भाव रूप है । यो अखण्ड सत् पदार्थमे कल्पनाके वश भेद करते गए और वहाँ जो विशेषदृष्टि वनी वस उमी विशेषके परिणामनमे ये विशेषवादके ६ पदार्थ निकले हैं ।

विशेषोंका अभेद करके परमार्थ सत्के निरीक्षणका अनुरोध—इन सब वानोसे हमें शिक्षा क्या लेना है ? यह शिक्षा लेना है कि जहाँ कोई समझे आत्मामे ज्ञान गुण है, दर्शन गुण है, दर्शनका यह स्वरूप है, ज्ञानका यह स्वरूप है, ये बातें कोई कहे तो उसे ऐसी दृष्टि लगाकर न सुनें । जैसे कि एक घडेमे बेर, कैथ, बेल, आम, जामुन आदिक भरे हैं तो कोई कहे—देखो—घडेमे आम है, जामुन हैं, कैथ है, बेल है आदि । इस तरहसे नहीं सुनना है, किन्तु यह सुनना है कि आत्मा तो वह एक अखण्ड है, वह अखण्ड आत्मा इतनी तारीफोसे समझा जा रहा है । यह आत्माकी तारीफ है । गुण जितने हैं वे कोई पृथक् स्वरूप नहीं है, वे तो सहस्र माने गए हैं । सर्व विशेषोको अभेदरूपमे ढालनेका यत्न करे ।

प्रतिक्षण आत्माओंके ध्वस्त होने व नवीन नवीन आत्माओंके उत्पन्न होनेके मन्तव्य की संभावित मूल दृष्टिकी जिज्ञासा—अब एक नवीन चर्चा यहाँ आ रही है । कुछ दार्शनिक लोग मानते हैं कि आत्मा क्षण-क्षणमे नवीन-नवीन उत्पन्न होता रहता है । क्षणिकवादका यह सिद्धान्त है कि इस देहमे शाश्वत आत्मा कही नहीं है । जो सवेरे था, जो बीचके समय थे, जो अब तक कुछ मिनट पहिले थे वे आत्मा अब नहीं हैं । आत्मा तो नया-नया उत्पन्न होता रहता है । जैसे कोई सरसोके तैलका दीपक जलाया जा रहा है तो एक एक बूंद तैल की उस लौ के पास पहुँचती रहती है, तभी वह दीपक जल रहा । उस समय लोग ऐसा भ्रम करते कि देखो जो दीपक अभी आधा घंटा पहिले जल रहा था वही अब जल रहा है, पर ऐसी बात नहीं है । एक बूंद आया तो वह पहिला दीपक है उसके बाद जितने बूंद क्रम क्रमसे आकर जलते जायेंगे उतने वे नये-नये दीपक बनते जायेंगे । ठीक इसी तरह यह आत्मा है । एक ज्ञानक्षण, चित्तक्षण ये ही आत्मा हैं । आत्मा शाश्वत हो सो कोई वस्तु नहीं है ऐसी क्षणिकवादमे । जितने जितने क्षण हैं वही आत्मा हैं । मायने ज्ञानका जो अपना समय है और अपने जाननेके समयमे जो ज्ञानतत्त्व है वग हो चुका पदार्थ । अब वह ज्ञान आगे तो नहीं रहता । जब आगे वह ज्ञान न रहा तो कैसे कह सकते हैं कि ज्ञान नित्य है, शाश्वत है । अरे ज्ञान है सो ही आत्मा है । जब ज्ञान शाश्वत न रहे तो आत्मा शाश्वत कैसे रहेगा ? यो आत्मा क्षण-क्षणमे नवीन-नवीन उत्पन्न होता रहता है । ऐसा

दार्शनिकोंका अभिप्राय है। इस प्रकरणमें क्षणिकवादका मूल तथ्य जाननेके लिए यह भी जाने कि यह तो कालका टुकड़ा करके एक वाद बना है, लेकिन इस सिद्धान्तमें द्रव्यका टुकड़ा, क्षेत्रका टुकड़ा और भावका टुकड़ा भी तत्त्व माना गया है। पदार्थ क्षण-क्षणमें नवीन-नवीन होता रहता है। वह अपने क्षणमें आया और मिट गया, यह तो बाल अपेक्षा कथन है, पर द्रव्य अपेक्षा निरशताका क्या कथन होगा कि बस शुद्ध केवल परमाणु परमाणु ही द्रव्य है और जो कुछ ये दिख रहे हैं स्कन्ध, ये सब भूट हैं, काल्पनिक हैं, ये कुछ नहीं हैं। जब क्षेत्रके क्षणमें आते हैं तो वे निरशप्रदेशी हैं, निरंश जगह हैं, वही क्षेत्र है, और जब भावके क्षणमें आते हैं तो क्या है? रूपक्षण, रसक्षण नीलक्षण, गंधक्षण, ये स्वतंत्र स्वतंत्र भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं। ऐसा नहीं है कि परमाणुरूपी हो। परमाणु परमाणुमें है, वह द्रव्य अपेक्षा तत्त्व है, पर रूपक्षण अलग चीज है, रसक्षण अलग चीज है, ये स्वतंत्र स्वतंत्र पदार्थ हैं। तो क्षणिकवादमें केवल कालको ही निरश करके प्रयोग नहीं किया गया, किन्तु द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव इन चारोंको निरश बताया। कुतर-कुतरकर टुकड़े कर दिये गये मानो यह है क्षणिकवाद सिद्धान्त। इस सिद्धान्तमें इस समय कालकी निरशताका खण्ड करके कहा जा रहा है कि आत्मा क्षण-क्षण में नया-नया बनता रहता है। यह किस दृष्टिका परिणामन है?

वस्तुके प्रतिक्षण नवीन नवीन उत्पादके मन्तव्यकी संभावित आधारभूत दृष्टि पर्याय दृष्टि—अब उक्त चर्चाके समाधानमें सुनो—आत्मा प्रतिक्षण नया-नया होता है। इसमें दृष्टि गई है एक एक समयके सद्भावको देखनेकी और एक समयके सद्भावको देखनेवाला होता है ऋजुसूत्रनय। तो ऋजुसूत्रनयके एकान्तसे यह तत्त्व निकलता है कि आत्मा क्षण क्षणमें नवीन नवीन उत्पन्न होता रहता है। 'अब जरा इस बातपर विचार करो—ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे तो सही है, उसे यदि उस समयका पर्याय माना जाय तो उसमें कोई विरोध नहीं है। प्रतिक्षण नवीन पर्याय होती रहती हैं। जो सुबह था सो अब नहीं, जो अब है वह थोड़ी देर बाद न रहेगा। अगर ऐसी प्रतिक्षण नई-नई बात न मानी जाय तो अज्ञान दशासे हटकर ज्ञानदशामें आनेका मौका कैसे मिलेगा? अगर अज्ञानी है कोई तो बस अज्ञानी ही सदा रहे। वह ज्ञानी कैसे बनेगा? सुसारी है कोई तो बस वह ससारी ही रहेगा। वह मुक्त कैसे हो सकेगा? तो पर्याय बदलती रहती है, प्रतिक्षण नवीन-नवीन होती है, इसमें कोई सन्देहकी बात नहीं है, लेकिन उस पर्यायके साथ उस आत्मद्रव्यको भी उसी तरह व्येत मान लिया जाय तो यह बात न तो अनुभवमें ही आती है, न प्रत्यक्ष समझमें आती है। और न युक्तियोंसे समझमें आती है। मान लो यह ज्ञान क्षण जो हममें अब हो रहा है वह मिट गया, अब दूसरा ज्ञान हुआ वह मिट गया, तो ऐसे ही ज्ञान लेकर

नये-नये हो तो कोई विरोध नहीं है और ये ज्ञानक्षण नष्ट होते जाये तो इसमें भी कोई विरोध नहीं, किन्तु वह ज्ञानक्षणोका स्रोतभूत जो आत्मा है वह क्षणिक नहीं है। वह तो शाश्वत है और इसकी शाश्वतता जाननेके लिए यह भी सोचिये कि किसीके उस देहमें यदि नये-नये आत्मा बनते गए, कल्पना कर लो कि क्षणिकवाद सिद्धान्तके अनुसार नये-नये ज्ञान बन रहे हैं तो जब नया-नया आत्मा बन रहा है तो इस वक्तका जो आत्मा है उसको सुबहके आत्माके द्वारा जानी गई बातका ख्याल क्यों हो जाता है ? जैसे आप एक जुदा आत्मा है, हम एक जुदा है, तो आपकी बातका हम कुछ अनुभव तो नहीं कर सकते। ख्याल करते हैं तो इस समयका यह आत्मा सुबहके आत्माकी बातका अनुभव क्यों कर लेता है ? इसका उत्तर देना तो आवश्यक है, यो आवश्यक है कि यह सबके अनुभवकी बात है। जो अनुभवकी बात है उसे तो कोई मना नहीं कर सकता। जैसे अग्नि गर्म होती है, यह तो सबके अनुभवकी बात है। इसे कौन मना करेगा ? यदि कोई मना करे तो उसके हाथपर एक आगकी चिनगारी रख दो, बस भट उसे पता पड जायगा कि आग गर्म होती कि नहीं। विवशतापूर्वक किसी बातको मान लेनेमें कौनसी चतुराई है ? जो बात अनुभवमें आने वाली है उसको वितना ही मना किया जाय, पर आखिर मानना ही पडेगा। यह अनुभवमें आनेवाली बात है कि यह आत्मा सुबह की बातको भी जान रहा है, गत क्षणकी बातको जानता है। जब यह आत्मा तो कैसे कहा जायगा कि यह आत्मा सुबहके आत्मासे जुदा है।

प्रत्येक पदार्थकी भांति आत्माकी भी नित्यानित्यात्मकता—आत्मा गत क्षणोकी बात किस तरह जानता है ? समाधानमें यद्यपि उत्तर दिया है क्षणिकवादमें कि वह सब सतानका प्रताप है। उस एक देहमें जो क्रमसे नये-नये आत्मा बनते हैं तो चूँकि वे अनवरत रूपसे बनते। वहाँ समयका अन्तर नहीं पडा है। लगातार वहाँ आत्मा बने तो वहाँ एक संतान बन गया। लगातार होते रहनेका नाम ही तो सतान है। उस सतानके कारण ऐसा संस्कार बन जाता है कि कोई आत्मा पहिलेकी बात भी समझ लेता है। सो सतान कह कर भले ही उत्तर दिया जाय, लेकिन जो सतान कहलाता है वही तो एक आत्मा है। जिस एक आत्मामें ये पर्याये उत्पन्न होती रहती हैं वह आत्मा एक है। उस एक आत्मामें संस्कार पडे हुए हैं और उस संस्कारके कारण नवीन-नवीन ज्ञानके होने पर भी चूँकि आत्मा ज्ञानमय होती है। तो पहिले की अनुभूत चीजोको भी वह समझ जाता है। खैर इस सम्बन्धमें अधिक नहीं बढ़ता है, क्योंकि इसमें आध्यात्मिकताका प्रसंग विलम्बित हो जाता है। लेकिन इस बातको यो कहना पडा कि इसका सम्बन्ध अध्यात्मसे तो है ही। यह मैं आत्मा शाश्वत हूँ, ज्ञानमात्र हूँ, इस तरहके अनुभव करनेका आध्यात्मिक महर्षियो ने उपदेश किया है और जब यह अपनेको एक सहज ज्ञानमात्र अनुभव करता है तो ३

निर्विकल्प एव परिचय होता है और यह ही एक मोक्ष का मार्ग है। यही कोई बढ़ता जाय तो उसे मुक्ति प्राप्त होती है। हाँ, बढ़ते हुएमें स्थितियाँ ऐसी आयेगी कि वह निरारम्भ होगा, निष्परिग्रह बनेगा, क्योंकि सपरिग्रहकी स्थितिमें ज्ञानमें ज्ञानके प्रतिष्ठित होनेका सम्बन्ध नहीं बनता है, वह अधिक नहीं ठहर सकता है तब ये स्थितियाँ आती हैं, जिनको चरणानुयोगमें भली प्रकार बताया है। पर अपने आपकी मही समझ बनाना तो आवश्यक है ही, यह मैं आत्मा शाश्वत हूँ और इस मुझमें प्रतिक्षण परिणामन होता रहता है। इस तरहका यह स्याद्वादका शासन है।

स्याद्वादशासनसे विपरीत मान्यताओंमें विडम्बनाओंका अवसर—स्याद्वादके विपरीत जो कुछ कहा जाता है तो वह भी कहा तो किसी सचेतनने ही और बड़े-बड़े सन्यासियों ने। जो एक आत्महितके इच्छुक थे, कल्याण चाहते थे, उन्होंने वही बेईमानी करनेके लिए, दूसरोको धोखा देनेके लिए अपने दर्शनकी रचना नहीं की। भले ही स्याद्वादका आश्रय न करनेसे उनसे चूक हो गयी। तो यह एक पर्याय दृष्टिकी मुख्यता करके जो बात समझी गई उसे एकान्तसे मान लिया गया, तब इस सिद्धान्तकी प्रसिद्धि हुई कि आत्मा प्रतिक्षण नवीन-नवीन उत्पन्न होता रहता है। ऐसे क्षणिकवादमें व्यवहार नहीं बन सकता। आपसे कोई रुपया उधार ले गया और बादमें आप उसके पास जाकर कहे कि दीजिए साहब हमारे रुपये तो वह यही कह देगा कि साहब हम क्या जानें तुम्हारे रुपये? अरे तुमसे जो आत्मा रुपये उधार ले गया था वह तो कोई दूसरा था। वह तो नष्ट हो चुका है। अब तो मैं दूसरा आत्मा हूँ। तो उनकी इस मान्यतासे व्यवहारमें भी बड़ी विडम्बना बन जायगी। जब एक एक क्षण बादमें दूसरे-दूसरे आत्मा बनेंगे तो फिर मैं क्यों तपश्चरण करूँ? क्यों कि मुक्त तो कोई दूसरा ही आत्मा होगा। इस तरहसे उनकी इस मान्यतासे व्यवहारधर्म भी नहीं चल सकता है। यह उनके एक इस सिद्धान्तकी बात कही गई कि आत्मा है और वह प्रतिक्षण नवीन-नवीन पर्यायरूप परिणत होता रहता है।

पूजा, यज्ञ आदिसे मुक्तिका लाभ माननेकी संभावित आधारभूत दृष्टिकी जिज्ञासा—अब यहाँ चर्चा आ रही है कि प्रायः आजके धर्मात्मा जनोके समूहमें यह बात प्रसिद्ध है कि पूजा यज्ञ आदिक करने से मोक्ष होता है। भगवानके नाम पर पूजा करें अथवा कोई क्रिया अनुष्ठान करे तो उससे मुक्ति प्राप्त होती है। यह जो अभिप्राय प्रसिद्ध हो रहा है यह किस दृष्टिका परिणाम है? इसका स्पष्ट समाधान यह है कि यह क्रिया दृष्टिका परिणाम है। यह क्रियादृष्टि जो इस परिणामको सिद्ध करे वह किस प्रकार बनी? कोई जैसे ब्रह्म-ज्ञानी जीव जिसको आत्मतत्त्वका बोध है वह चाहता तो यह है कि मैं इस ज्ञानस्वरूप आत्मामें ही रमता रहूँ और शुद्ध हृदयसे भी चाह रहा है, पर हृदयसे चाहकर भी कैसा पूर्वजनित कर्मका संस्कार है और कैसा कोई विलक्षण कर्मविपाक है कि जिसके कारण

यह प्रायः ज्ञानी पुरुष भी अपने उस आत्मतत्त्वमे स्थिर नहीं हो पाता । ऐसी स्थितिमें वह क्या करता है ? चूँकि वह ज्ञानी पुरुष है और ब्रह्मस्वरूपमें उपयुक्त नहीं हो पा रहा है तब उसकी जो क्रिया बनेगी वह ब्रह्मस्वरूपसे एकदम प्रतिकूल न बनेगी, किन्तु उसकी सिद्धि का भाव रखते हुए उससे सम्बन्धित क्रिया बनेगी । तो ज्ञानी पुरुषकी यह क्रिया बनी इस विधिसे । उन्होंने भी देवयज्ञ अथवा परमात्मभक्ति, पूजन, अर्चन, वंदन आदिक सब कार्य, किया, पर इसके अन्तः रहस्यको साधारण लोग क्या जाने ? यह ज्ञानी पुरुष इन क्रियाओं को कर रहा है इस ज्ञानस्वरूपकी यादमें । ज्ञानस्वरूपसे सम्बन्ध बनाते हुए ही अपना उपयोग इन पूजा आदिक क्रियाकाण्डोंमें कर रहा है, इसको सर्व साधारण समझ तो नहीं सकते, लेकिन सर्वसाधारणके चित्तमें यह भी बात तो बनी है कि यह बड़ा पुरुष है, यह ज्ञानी है, साधु है, उत्तम है, ऐसी बात बनी है और उनकी देखी जा रही है क्रिया, उनकी उत्तमताका कारण क्या है ? इस बातकी परख तो नहीं की जा सकी, किन्तु देखी जा रही है बाह्यमें क्रिया तो उनको यह ही ध्यान बन गया है कि ऐसी क्रिया करने से ही कल्याण प्राप्त होता है । यह बड़ा पुरुष है और यह भी पूजा आदिक कर रहा है तो यही क्रिया सब दुखोंको मिटानेमें समर्थ है, ऐसी क्रियादृष्टि हो जाना साधारणजनोंको प्राकृतिक है । उन्हें यह समझ तो न आयी कि हम क्रियादृष्टिका एकान्त कर रहे हैं, यहाँ तो यह ज्ञानी पुरुष है, बड़ा है और इसको उस शुद्ध आत्मतत्त्वका परिचय है, पर उस शुद्ध आत्मामें उपयुक्त नहीं हो पा रहा है ज्ञानी, ऐसी शुद्ध पर्याय परिणति जिसे कि यह ज्ञानी चाह रहा है, उस पर्यायरूप परिणत जो ब्रह्म है, भगवान् है, उस भगवान्के शुद्धस्वरूपकी यह इस कारण भक्ति कर रहा है, स्तुति कर रहा है, पूजामें लग रहा है, यह तो मर्म जान न पाया, पर देखा वह बाह्य आचरण ही, तो उसको देखकर अभिप्राय बन गया है कि यज्ञ पूजा आदिकसे मोक्ष होता है ।

क्रियादृष्टिके एकान्त आग्रह व स्वच्छन्द प्रवृत्तिमें विडम्बनाओंकी उत्पत्ति—उक्त प्रकारसे लौकिक जनोकी ज्ञानियोंके पूजादि प्रसङ्गमें दृष्टि बाह्य क्रियाकी रही और इस क्रिया की बात यों निरखी कि ज्ञानी पुरुषके यह क्रिया अन्तर्भावसे हुआ करती है । उसका यह अभिप्राय बना कि पूजादि क्रियासे मुक्ति होती है—इतने तक ही भाव रहता वह भी कुछ ठीक था, लेकिन क्रियादृष्टिके एकान्तमें इस क्रियासे मुक्ति होती है—इतना परखनेके आगे भी कुछ अति लौकिक जनोंने पापभावमें कदम बढ़ाया । सम्बन्ध तो रखा पूजाका, यज्ञका लेकिन उन्हीं साधारणजनोंमें कुछ और भी विकार आये और यहाँ तक भाव बना कि मैं धर्मात्मा रहूँ और विषयोंकी पूर्ति भी रहा करे और विषयपूर्तिकी इतनी जघन्य अवस्था तक वे अहमन्य जन इस प्रवृत्तिमें आ गए कि मासादिक भक्षणका काम भी चलता रहे,

और साथ ही धर्मात्मापन भी बना रहे और यह विषयसेवन भी चलता रहे तब उन्होंने यज्ञोका और विरूप उत्पन्न कर दिया। वहाँ बलि आदिक भी की जाने लगी। अब देखिये तो वस्तुतः पूजा तो यही है कि भगवानके गुणका, उस शुद्ध स्वरूपका स्मरण हो। यही भगवन्तकी पूजा है। इतना कोई न कर सके तो मन लगानेके लिए कोई प्रासुक द्रव्यकी व्यवस्था हुई, कुछ स्तवन करके द्रव्य चढायें, इस तरहसे उस साधन द्वारा चित्त लगाये, यह उससे दूसरे नम्बरकी बात है। लेकिन परमार्थतः जो भक्तियाँ हैं—सिद्धभक्ति, योगिभक्ति, आचार्यभक्ति, शान्तिभक्ति आदिक, इनमें उपयोग रहे, उसके अनुसार चित्त चले वह तो है प्रथम पूजाका यथार्थपन, यथार्थ पूजा और फिर उन श्रावक जनोका जैसे चित्त रमे उस तरह कुछ प्रासुक द्रव्य साधनसे पूजा हो वह है द्वितीय क्रमकी पूजा, लेकिन जब लोकरूढ़ धर्मात्मापनका नाम जाहिर करनेवाले जनोने पूजाओका रूप बिगाड़ लिया तो वहाँ हुआ क्या कि पशुबध आदिक जैसे रूप भी करके ये अपनेको धर्मात्मा प्रसिद्ध करने लगे। वे विषयोके लोलुपी हुए तो उस समय इस तरहकी बात चली। वहाँ अग्नि जलाना, होम करना, पशुओका होमना आदि ये सब कुप्रथायें चली और कुछ समय बाद कुछ विवेकी जन हुए तो उन्होंने उन प्रथाओको मेटनेके लिए उनका एक नया रूपक बना दिया—क्या कि ईधन जलाओ, पुराने धान उसमें डालो, आदिकरूपसे उसका सशोधन किया, लेकिन वस्तुतः क्या तत्त्व था मूलमें उसको वे न परख सके, इस कारण यह एक एकान्त कर बैठे कि ऐसी क्रिया करनेसे मुक्ति होती है।

क्रियादृष्टिका एकान्ताग्रह न करके अशुभवञ्चनार्थ क्रियावृत्ति करके भी शुद्ध ज्ञप्ति-क्रियाके लक्ष्यसे च्युत न होनेका सदेन्श—यहाँ हमको क्या शिक्षा लेना है? यह शिक्षा लेना है कि हम क्रियादृष्टिके एकान्तका आग्रह न करें। वस्तुतः बात तो यह है कि मुक्त करना है अपने आत्माको और यह आत्मा किसी ददपदसे या कुछ हाथ पैर पसारे या अधीरताका काम करे या अनेक प्रकारसे विह्वलताओको प्राप्त हो, इससे कहीं आत्मकल्याण की बात नहीं बननेकी। वह बात तो बनेगी धीरेसे, समतासे, स्वयंको स्वयंमें सयत्न करनेसे। यह ज्ञानद्वारा साध्य है। विवेकसे यह चीज बन सकती है, इसके लिए अन्तःसंतुलन चाहिए। यह ज्ञानभाव इस ज्ञानमय निज स्वरूपमें प्रतिष्ठित हो जाय, इसके लिए बाह्यका उपयोग तो सारा देखना होगा और अपने आपके सहज स्वरूपको उपयोगमें ऐसा दृढ़ लेना होगा कि यह उपयोग बाहर न जाय और यहाँ ही अपने आपके स्वरूपमें ठहर सके, स्वयं शान्त हो, गुप्त हो और ग्राह्यग्राहकके विकल्पसे भी रहित हो। वहाँ इतना तक भी महसूस न हो कि ओह कैसा यह शुद्ध ब्रह्म है, लो मैं इसको अनुभवमें ले रहा हूँ, यह आनन्दकी बात है, इतना सूक्ष्म अन्तर्जल्प भी जहाँ समाप्त हो जाय, ऐसे अपने आपमें अपना प्रवेश होना, यह

कही इन बाहरी क्रियाओं द्वारा साध्य है। जो एक अन्त उपयोग साधन द्वारा साध्य बात है वह क्रिया द्वारा साध्य होने लगे इसमें तो बड़ा ही अन्तर है। कितना बड़ा अन्तर होता है, लेकिन जो इस ब्रह्मस्वरूपमें उपयुक्त नहीं हो पाते उनके लिए चारा क्या है? अन्य और बात क्या है? अज्ञानोंकी भाँति इन इन्द्रियविषयोंमें प्रवृत्ति करने लगे, यह न हो सकेगा। तो इस तरह एक परम्परासाधन जैसी पद्धतिमें ये पूजन, दर्शन, वन्दन क्रिया आदिक हो, लेकिन कोई उन्हींका आग्रह करे तो वह क्रियादृष्टिका एकान्त है।

सर्वविश्वको विज्ञानमात्र तत्त्व माननेके मन्तव्यकी आधारभूत दृष्टिकी जिज्ञासा—
अब एक नवीन चर्चा यह आ रही है कि कोई दार्शनिक कहता है कि यह सारा विश्व मात्र ज्ञानरूप है। ज्ञानको छोड़कर अन्य कोई भी सत् नहीं है। सब ज्ञानमात्र है, ऐसा दर्शन सुन करके अचानक लोग ऐसा सोचेंगे कि यह तो अत्यन्त अनहोनी बात कही जा रही है, किन्तु इसको वे किस अभिप्रायसे सावित कर रहे हैं? सो उनका अभिप्राय देखिये—विज्ञानवादियों का यह कथन है कि सारा विश्व एक विज्ञानमात्र है, क्योंकि इन समस्त पदार्थोंका और इस ज्ञानका एक साथ उपलब्ध हो रहा है। चूँकि ज्ञान और पदार्थ ये एक साथ ही उपलब्धिमें आ रहे हैं, इस कारणसे ये सब एक है और वे हैं ज्ञानमात्र। विज्ञानाद्वैतवादियोंकी विज्ञानमात्र तत्त्वके साधनकी यह युक्ति देखिये—उनका कहना है कि ये सारे पदार्थ और यह विज्ञान ये दोनों एक साथ उपलब्धिमें आ रहे हैं, इस कारण ये भिन्न-भिन्न चीजें नहीं हैं किन्तु ये विज्ञानमात्र हैं, और दृष्टान्त भी वे देते हैं कि कभी दो चन्द्रमा दिखते हैं लोगोंको तो क्या वे दो चन्द्रमा हैं? अरे वह तो एक है, क्यों एक है कि वे दो चन्द्रमा एक साथ दिखे। एक साथ दो चन्द्रमा दिखे हैं इस कारण वह चन्द्र एक है, इसी तरह यह सारा विश्व, ये भीत मकान, चीकी, काठ आदिक पदार्थ व यह ये दोनों एक साथ पाये जा रहे इस कारण ये दोनों एक हैं। (विज्ञानाद्वैतवादकी बात कह रहे हैं।) क्या किसीने उपलब्धि की कि ज्ञानकी तो उपलब्धि न हो और इन पदार्थोंकी उपलब्धि हो जाय? ऐसा तो किसी के नहीं होता। जब ये बाहरी चीजे समझमें आयीं तब ज्ञान भी साथ-साथ जुटा हुआ है। तो ज्ञान और बाहरी पदार्थ ये दोनों एक साथ पाये जा रहे हैं, इस कारणसे एक ज्ञान मात्र ही है दूसरा कुछ नहीं। यह उनका सिद्धान्त है। इस विषयमें यह जिज्ञासा हो रही है। इस तरहका आग्रह किस दृष्टिका परिणाम था? उन्होंने कौनसी दृष्टि की, अथवा किस दृष्टि का आग्रह किया, तब यह समझमें आया कि यह सारा विश्व एक ज्ञानमात्र है, यह दूसरा कुछ भी पदार्थ नहीं है? अबत जिज्ञासाका समाधान यह है कि ज्ञानमात्र ही नाग विश्व है, इस अभिप्रायका कारण है विज्ञानदृष्टि।

विज्ञानदृष्टिके एकान्तका मन्तव्य—अब विज्ञानदृष्टिका एकान्त देखिये—जो

वास्तवमें अपने ज्ञानके परिणामनको ही जानता है। बाहरमें कुछ नहीं जानता। लोचलो-ज्ञानमें आयी भीत, यह बाहरी पदार्थ, तब हम जान सके कि यह भीत है, यह अमुक पदार्थ है। तो ज्ञानकी पर्यायमें जो ग्रहण हुआ, जो ज्ञान हुआ, तत्त्व तो यही मात्र है, उससे भिन्न नहीं है बाहरी कुछ चीज। लेकिन जो ज्ञानमें आया उसके कारण बाह्य पदार्थोंके नाम लिए जाते हैं कि यह भीत है, यह चौकी है, यह अमुक है। यो विज्ञानदृष्टि का एकान्त बना। जैसे कि कोई पुरुष दर्पण लिए हो तो दर्पणको देखकर ही वह यह बतला पाता है कि देखो पीछे ये वृक्ष खड़े हैं, ये लड़के खेल रहे हैं आदि तो यह व त उसने कब समझा? जब उसने दर्पणमें पड़नेवाले प्रतिबिम्बको देखा। तो तत्त्व तो उसके लिए यही दर्पण ही है। दर्पण प्रतिबिम्बित है। वह एक उसकी दृष्टिमें है, पर उसे निरखकर जैसे वृक्षोंकी वच्चोंकी अन्य अन्य भी बाहरी चीजोंकी सत्ता बताता है ऐसे ही यहाँ ज्ञानमें आये हुए आकारोंको समझकर बाहरी पदार्थोंकी सत्ता बताया करते हैं। यह विज्ञानमात्र तत्त्व माननेवालेकी चर्चाको बतला रहे हैं। यद्यपि ये समस्त आकार जो ज्ञानमें आये हैं, जो अर्थ विकल्प हुए हैं वे उस प्रकार हुए हैं कि जैसे बाहरमें पदार्थ मौजूद है, लेकिन जो मात्र विज्ञानदृष्टि करके विज्ञानको ही देख रहा है तो उसे बाह्य जगतका सत्त्व प्रतीत नहीं होता है। विज्ञानाद्वैतवादी चर्चा कर रहे हैं-जैसे कोई स्वप्नमें निरखते हैं कि पहाड़ है, जंगल है, लोग हैं, नदी है आदि, लेकिन वहाँ कुछ है क्या? हाँ उसके ज्ञानमें यह सब कुछ है। तो भीतरसे इस चर्चाकार का (विज्ञानाद्वैतवादीका) यह आशय है कि इसके ज्ञानमें ही सब कुछ है ये पेड़ खम्भा आदिक बाहरी पदार्थ, लेकिन ये वस्तुतः कुछ भी चीज नहीं हैं।

सहोपलम्भसे अनेककी सिद्धि—उक्त आशय बना केवल विज्ञानदृष्टिका आग्रह करने से, किन्तु इसपर कुछ विचार किया जाय तो यह बात यथार्थ सिद्ध नहीं होती। वस्तुतः सभी पदार्थ हैं, अनन्त पदार्थ हैं, एक ज्ञानमय भी पदार्थ है, किस तरह, सो देख लीजिए—चर्चाकारका यह कहना था कि जैसे दो चन्द्रमा दिख गए, कभी-कभी किसी मनुष्यको दो चन्द्रमा एक साथ दिख जाते हैं तो वे क्यों दिखे? क्योंकि वह चन्द्र एक है। इस दृष्टान्तको कहनेवाले चर्चाकारने स्वयं अपनी चर्चाका खण्डन कर दिया। दो चन्द्र दृष्टिमें आ गए ठीक है, किन्तु देखिये चन्द्र एक हो चाहे दो हो, उससे यह बात तो सिद्ध न हो सकी कि तत्त्व ज्ञानमात्र है। अरे चन्द्र भी है और ज्ञान भी है, उसीके कहनेसे यह बात सिद्ध हो जाती है कि चन्द्र भी एक पदार्थ है और ज्ञान भी एक पदार्थ है और ज्ञानसे देखा तो उस एक चन्द्रको देख लिया। अब अन्तर इतना ही तो रहा कि जो दो चन्द्र दिखे वह भ्रान्त ज्ञान है और एक चन्द्र दिखे वह अभ्रान्त ज्ञान है। तो यहाँ जो कुछ जाना जा रहा है भीत चौकी, पुरुष, पशु पक्षी आदिक यह भ्रान्त नहीं है, अभ्रान्त है। भला बतलाओ एक खम्भा

१०-२० टनवा बोझ लादे हुए है, इतना तो वह वायमे आ रहा है, वह न हो तो सारी बिल्डिंग टूटकर गिर जाय। तो इतना बड़ा काम खम्भा कर रहा है, फिर भी ये विज्ञान-वादी ऐसा वह रहे हैं कि यह सब भ्रम है। अरे भ्रम है तो फिर इतने बड़े बोझवाली छतके नीचे बैठ कर रक्षित कैसे रह सके ? जब खम्भा कुछ भी नहीं है तब तो फिर यह छत टूटकर गिर जाना चाहिए था और हम आपको उसके अन्दर दबकर प्राणवियुक्त हो जाना चाहिए, था पर ऐसा कहाँ देखा जाता ? तो ये सब अर्थक्रियाकारी पदार्थ बराबर नजर आ रहे हैं। अभी देखिये हम आप रेलगाडीमे बैठकर एक ही घटेमे पचासो मील की दूरी तय कर लेते हैं तो क्या रेलगाडी कुछ भी नहीं है ? केवल भ्रम मात्र है क्या ?

शुद्ध सुखसंवेदनमें बाह्य पदार्थकी उपलब्धि न होनेसे विज्ञानमात्रतासाधक सहोपलम्भ साधनकी असिद्धि—चर्चाकारने यह बताया था कि ज्ञान और ये दिखनेवाले पदार्थ एक चीज क्यों है कि इनकी एक साथ उपलब्धि होती है। तो उसकी यह बात भी असिद्ध है, क्योंकि क्या यह नियम है कि जो एक हो उन्हे एक साथ उपलब्ध होना ही चाहिए याने पदार्थ और यह ज्ञान एक है, क्योंकि इनकी एक साथ उपलब्धि है। यह नियम देखो सुख-संवेदनमे घटित नहीं हो रहा है। जब ज्ञान सुखका सचेतन कर रहा है, बाह्य पदार्थोंपर दृष्टि भी नहीं गई है, केवल एक ज्ञानमात्र आत्मतत्त्वका वेदन करनेसे उत्पन्न हुआ जो अलौकिक आल्हाद है उस सुखका अनुभव कर रहा है, बताओ वहाँ पदार्थ और ज्ञान भी एक साथ उपलब्ध कहा रहा ? लेकिन पदार्थके बिना भी यहाँ ज्ञानकी उपलब्धि हो गयी। तो सहोपलम्भकी बात कहना यो भी युक्ति सगत नहीं होती, केवलज्ञान ही तत्त्व है ऐसा सिद्ध करने वाले की। विज्ञानाद्वैतवादी यह युक्ति बतला रहे हैं कि पदार्थ और ज्ञान चूँकि ये एक साथ बोधमे आते हैं अतएव एक हैं। अब सुनो एक साथ ये दोनो पाये जा रहे हैं, ऐसा कहकर वे चाहते हैं हम एककी सिद्धि कर लें, मगर इस ही से अनेककी सिद्धियाँ होती है, एक साथ पाये जा रहे हैं ये दो, सो पाये जायें, मगर हैं वे दो ही, क्योंकि एक साथ पाये जा रहे हैं। एक साथ दो के पाये जानेसे कहीं एक सिद्ध न हो जायगा। देखो—यही एक यः काली फल बिछी हुई है, इसमे काला रूप है ना ? अवश्य है, दिख ही रहा है हम आपको और देखो यह सूर्यका प्रकाश भी है ना ? अरे प्रकाश न होता तो यह कालारूप दिख कैसे जाता ? लो यहाँ रूप और आलोक ये दोनो एक साथ हो गए, मगर क्या ये एक हो गए ? रूप रूप है, प्रकाश प्रकाश है, तो एक साथ पाये जानेसे एक हो जाय यह बात अयुक्त है। और फिर उन्हीके शब्दोमे सोचिये—इनका कहना है कि ये सारे पदार्थ और ये ज्ञान, ये एक साथ पाये जा रहे हैं इसलिए एक हैं, तो वह एक क्या रहा ? पदार्थ रहा या ज्ञान ? जब दो को एक साथ पाये जानेसे तुम एकको ही मानते हो तो वह एक तुम कह रहे कि

ज्ञान रहा, अन्य कोई कह दे कि पदार्थ रहा, और पदार्थ ही ज्ञान है, कोई यो बोलेगे, तुम बोल रहे हो कि ज्ञान ही पदार्थ है तो वह एक क्या रहा ? पदार्थ रहा कि ज्ञान रहा ? लो पदार्थ रहा । इसकी वोट ले लीजिए—जितने भी मनुष्योंसे पूछो—वे पदार्थको तो जरूर बतावेंगे, ज्ञानको बता सकें चाहे नहीं, मगर इन बाह्यपदार्थोंको मना कोई न करेगा । और कोई ज्ञानको भी बतानेवाला होगा तो ज्ञानमात्र ही तत्त्व है, अन्य कुछ नहीं है ऐसी मात्रपनेकी बात तब ही कही जा सकती कि जब कोई अन्य भी हो । मात्र कहाँ लगाया जाय ? जहाँ उसके अतिरिक्त अन्य भी कुछ हो, मात्र शब्दका प्रयोग वहाँ है ।

ज्ञानमय पदार्थ व सकल ज्ञेय पदार्थ सभीके अस्तित्वका निर्णय—विज्ञानवादीकी एक-एक बात, एक एक शब्द यह ध्वनित कर रहा है कि जगतमे बाह्यपदार्थ भी हैं और ज्ञानभाव भी है । कैसे उमे एक कहा जा सकता है ? यो तो इस तरहकी बात हो गयी कि जैसे किसी पुरुषका कोई इष्ट गुजर गया, जिससे बड़ा प्यार था तो उस पुरुषको सर्व जगह सूना-सूना नजर आता है, दुख ही दुख नजर आता है तो क्या उसके ऐसा नजर आनेके कारण यह सब जगत सुना हो गया ? नहीं सूना हो गया । तो यही बात यहाँ देखिये कि कोई भी विज्ञानको दृष्टिमे लिए हुए हो और उसका एकान्त करके केवल उस ज्ञानमात्रको ही बताना हो तो यह बात असिद्ध है । जो ज्ञानमात्रको दृष्टिमे लिए हो वह बाह्य पदार्थों का सद्भाव न बता सकेगा तो फिर उनके अभावको भी न बता सकेगा ? वह तो ज्ञानमे मग्न है, लोग बात तो लेंगे केवल एक ज्ञानमात्रकी दृष्टि की और व्यवहार करेंगे इन बाहरी पदार्थोंका । तो इस तरह बाह्यपदार्थोंका निषेध करनेकी बात युक्तिसंगत नहीं होती । फिर भी परख यह करना है कि जो ऐसा निरख रहा है कि सारा विश्व ज्ञानमात्र है, अन्य कुछ नहीं है तो उसका यह अभिप्राय एक विज्ञानदृष्टिके आग्रहपर बना है । पर वस्तुतः बाह्य पदार्थ भी है और यह ज्ञानमात्र पदार्थ भी है ।

शरीर ही आत्मा है इस मन्तव्यकी संभावित दृष्टिकी जिज्ञासा—कल यह वर्णन था कि यह सारा विश्व ज्ञानमात्र है, ऐसा अभिप्राय किस दृष्टिका परिणाम है, उसकी मीमांसा करते हुए चर्चाकार और समाधानकार दोनोंकी यहाँ इतनी बात तो सम्मत हो ही गयी थी कि वह ज्ञान अमूर्त है, निराकार है, अर्थात् यहाँके दिखनेवाले पिण्डोंकी तरह उसका आकार नहीं है, यह बान सुनकर अब कोई लौकिक पुरुष लौकायतिक अर्थात् लोककी तरह जिनका आचरण बना हुआ है, कहने मात्रको दार्शनिक हैं, किन्तु उनका दर्शन यह है कि जो कुछ दिख रहा है वह तो तत्त्व है और उससे अतिरिक्त कुछ नहीं है, इस तरहके अभिप्राय वाले यहाँ यह चर्चा रख रहे हैं कि हम तो यह समझते हैं कि जो शरीर है सो ही आत्मा है, शरीरसे अतिरिक्त आत्मा अन्य कुछ नहीं है । और हम ही क्या, जिससे पूछोगे

वे ही लोग यह बतावेगे कि यह ही तो आत्मा है। पशुओंको देखकर कहते हैं कि यह गाय है, यह बैल है, अमुक है, तो इस तरह शरीरको निरखकर ही तो कहा करते हैं। तो शरीर ही आत्मा है, यह भी तो लोगोका ख्याल बना हुआ है। यह अभिप्राय किस दृष्टिका परिणाम है? ऐसे ही यहाँ एक लौकिक साधारणजनोकी चर्चा उपस्थित हुई है। उसमें भी अब अभिप्राय बताया जा रहा है, उनका यह अभिप्राय साव्यवहारिक दृष्टिका परिणाम है।

सांव्यवहारिक दृष्टिके एकान्तमें ज्ञानकी भूतपरिणामताका मन्तव्य—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष प्रमाण कहते उसे हैं जो इन्द्रियके द्वारा समझा जाय। तो जो इन्द्रियके द्वारा जाना गया वह ही मात्र पदार्थ है बाकी और कुछ नहीं है, ऐसा अभिप्राय इस दृष्टिके एकान्तमें बन जाता है। इस सिद्धान्त वालोने यही तो कहा है कि ज्ञान पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इनका परिणाम है अथवा ५ भूत लगा लीजिए—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश। इनका परिणाम है ५ भूतोंकी दृष्टि यो बन गई कि इन्द्रियाँ शरीरमें ५ मिल रही हैं। तो आकाश से तो बना कर्ण इन्द्रिय जो शब्दको ग्रहण करे और कान लगते भी ऐसे हैं कि मानो पोल घुस गया। आकाश भी उसमें भरा सा है और आँख हो गया अग्निका तत्त्व। देखो—रात्रि के समयमें बिल्ली आदिककी आँखें देखी जाये तो चमकदार लगती है, आँग भी चमकदार होती है। कुछ चमकीला दीखा तो ध्यान आ गया कि यह अग्निका तत्त्व है, और नाक यह इन्द्रिय पृथ्वीका तत्त्व है। पृथ्वीमें भी गंध आती है, नाकका भी काम गंध लेना है। तो सदृशता बन गई। तो नाक इन्द्रिय पृथ्वीसे उत्पन्न हुई है और रसना यह जलतत्त्व है, क्योंकि देखो ना जीभसे जब चाहें पानी टपक पड़ता है। तो यह जो जीभ है वह जलतत्त्वसे निकली है और फिर शरीर स्पर्श यह सब हवाका तत्त्व है। इस तरह पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुका परिणाम है सब इन्द्रिय और ज्ञान। यहाँ स्पर्शनको पृथ्वीज मान लिया जाय तो नासिका को वायुज मान लीजिये, इस तरह ५ भूतोंसे उत्पन्न हुआ यह चैतन्य है। शरीरसे अतिरिक्त कुछ चेतन नजर आया नहीं, तो बस यह ही जीव है। इस शरीरसे अतिरिक्त अन्य कोई जीव नहीं है, यह उनकी दृष्टि बनी। लेकिन इस बातपर विचार करें तो कुछ गम्भीरतासे सोचा जायगा तो समाधान मिलेगा। पहिली बात तो यह है कि यदि यह चेतन, यह ज्ञान जिस ज्ञानके लिए भूत परिणाम बताया जा रहा है, वह ज्ञान यदि भूत परिणाम होता तो इन्द्रियसे दिख जाना चाहिए था। नाक, आँख, कान, शरीर ये सब इन्द्रियसे दिख जाते हैं, तो ऐसे ही यदि चेतन भी भूत परिणाम हो, पृथ्वी आदिकका परिणामन हो तो वह भी आँखोंसे दिखना चाहिए था, लेकिन कहाँ दिखता? तो मालूम होता है कि आत्मा भूत परिणामनसे अतिरिक्त कोई चीज है।

ज्ञानके सूक्ष्मभूतपरिणामत्वकी भी असंभवता—अब यदि शंकाकार यह कहे कि

चैतन्य तो है भूतपरिणाम, मगर वह सूक्ष्म भूतपरिणामन है, तो चलो सूक्ष्मभूत परिणामन पर ही विचार कर ले। अच्छा बताये कोई कि सूक्ष्मभूत परिणामन रूप वह चेतन अथवा ज्ञान क्या चेतनकी जातिका है या विजातीय है? अगर चेतनकी जातिका है वह भूतपरिणाम जिसे सूक्ष्म कहकर बोल रहे हो तो चेतन ही कहलाया, फिर विवाद ही क्या रहा? यदि कहो कि वह ज्ञानसे विजातीय है तो विजातीयका विजातीय उपादान नहीं बन सकता, तब वह सूक्ष्मभूत परिणामन जिसे ज्ञान कह रहे हो वह तो ज्ञानसे विजातीय है। तो विजातीय हो गया वह भूतपरिणाम, सो अब चैतन्यकी उत्पत्ति भूत उपादानसे नहीं हो सकती। देखो—यहाँ भी ये ही लोग ऐसा कहते हैं कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चारो अलग-अलग चीजे हैं, तो ऐसे अलग-अलग पदार्थ समझानेके लिए वे क्या उपाय रचते हैं? असाधारण लक्षण देखे जा रहे हैं वो कहते हैं। पृथ्वीमे जो धारणरूप असाधारण लक्षण देखा जा रहा है वह पृथ्वीमे है, अन्यमे नहीं। जलमे जो असाधारण लक्षण है द्रवत्व वह जलमे ही है अन्यमे नहीं। अग्निमे असाधारण लक्षण है उष्णता वह अन्यमे नहीं। वायुमे असाधारण लक्षण ईरण, बहना, वह अन्यमें नहीं। सो असाधारण लक्षण द्वारा पदार्थ पृथक् पृथक् हैं, यह व्यवस्था की जाती है। असाधारण लक्षण देख करके तो यहाँ भी देखो ना—ज्ञान अथवा चेतनमे है असाधारण लक्षण इस शरीरसे विलक्षण। चेतन है ज्ञानस्वरूप, प्रतिभास-स्वरूप। जाननहार जो यह शरीर है यह रूप, रस, गंध, स्पर्शका पिण्ड है।

सांख्यवहारिक दृष्टिके एकांतकी विडम्बना— देखिये सांख्यवहारिक दृष्टिके एकांतकी बलिहारी, पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चारो जहाँ अलग-अलग पदार्थ नहीं हैं, ये पुद्गल हैं, उनको तो अलग-अलग मान डाला और जो चेतन है, बिल्कुल विजातीय अलग पदार्थ है उसको माना नहीं है। तो यह सांख्यवहारसे जो कुछ देखनेमे आ रहा है, उस ही का परिणाम है और इस एकांतमे कितने अनर्थ हो रहे हैं? अरे शान्ति, आनन्दका धाम यह आत्मा स्वयं है। जब आत्माकी जाति अरहत और सिद्ध भगवानकी तरह है, यही तो सिद्ध होता है, यही तो अरहत भगवान होता है। तो अरहत सिद्धकी तरह चैतन्य जातिवाला यह मैं आत्मा और अपने आपकी दृष्टिमे न आये तो वहाँ अनर्थ होता ही है। यह संसारका जन्म मरण चल रहा है, अनेक सकट पाये जा रहे हैं, उनसे छुटकारा प्राप्त हो जाय, इससे बढकर जगतमे कोई वैभव नहीं है। तो इस आत्मतत्त्वकी अपनेको दृष्टि रहे, इसके लिए क्या उपाय रचना है? भेदविज्ञान करके चेतनको शरीरसे पृथक्-पृथक् जानना है। और मद कषाय रख करके गुणविकासकी ओर बढना है। क्रोध, मान, माया, लोभ आदि कषाये मद रहे तो उस स्थितिमे इसके धीरता, गम्भीरता, परखके अभिमुख ही बुद्धिको बनाना ये सब बातें सम्भव हो जाती हैं। तब करना यही तो है—आत्मतत्त्वकी दृष्टि बन जाय, इस

परमार्थस्वरूपका दर्शन हो जाय तो इस जीवका कल्याण है और यही मात्र न कर पाया, जगतमे कुछ भी बन गए तो उससे इस जीवको लाभ क्या मिला ? चार्वाक जो कुछ देख रहे हैं उसको ही सत्य समझ रहे हैं कि यही सर्वस्व है । और वे आत्माकी तो सुध ही नहीं लेते हैं । आत्माकी बातको कोई हर प्रकारसे ओझल करे तो अशक्य है, क्योंकि सबमे जानकारी हो रही है । उनसे जब पूछा जाय कि यह जो जानकारी बन रही है यह क्या चीज है ? तो उनका कुछ न कुछ उत्तर तो होना ही चाहिये । यहाँ लौकायतिकोका उत्तर है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुका संयोग होनेसे शरीर, इन्द्रिय आदिक संज्ञाये उत्पन्न होती है और उससे फिर इस चेतनकी उत्पत्ति होती है ।

चैतन्यकी (आत्माकी) स्वसंवेदनप्रत्यक्षगम्यता—ज्ञानतत्त्वकी सिद्धिके प्रसंगमे लोगो की एक यह शिकायत है कि चैतन्य प्रत्यक्षसे तो नजर नहीं आता । कैसे मान लिया जाय ? जो हमे आखो दिखे, प्रत्यक्ष दिखे, वस्तु तो वह मानने योग्य है । सो यहा भी विचार करें अन्तर्दृष्टि करके तो अपना आत्मा अपने ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष हो जाता है । अरे इतना तो सब कोई समझ रहा है कि मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ, मैं उत्थनमे हूँ, मैं शान्त हूँ आदि, तो जो अपने आपमे 'मैं' का शब्द जोड़ रहा है, 'मैं' दुखी हूँ तो यह प्रत्यक्ष कर रहा कि नहीं ? वह है ज्ञानसे प्रत्यक्ष और यहाँ लौकायतिक करना चाहता है आँखसे प्रत्यक्ष तब ऐसी यहाँ शका आती है, पर ज्ञानद्वारा अपने आपके स्वरूपको प्रत्यक्ष करे कोई तो प्रत्यक्ष हो जाता है । मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ आदिक प्रतीति द्वारा यह आत्मतत्त्व प्रत्यक्ष रहता है, अपने आपकी समझमे रहता है ।

शान्तिके यथार्थ उद्यमके प्रसङ्गमें आत्मयाथातथ्यका सुगमतया निर्णय—अच्छा जरा एक बात और भी देखिये—प्रसंगमे ख्याल आयी हुई, मान लो परलोक नहीं है, आत्मा आगे भी नहीं रहता, आत्मा पहिले भी नहीं था, जब तक यह शरीर है तब तक ही यह चेतन है । इन लौकिक जनोकी भाँति थोड़ी देरको ऐसा मान लो, लेकिन ऐसा मानकर भी यह बतलाओ कि तुम सुख चाहते हो या दुख, शान्ति चाहते हो या अशान्ति ? तो इस सम्बन्धमे एक ही उत्तर मिलेगा कि हम शान्ति चाहते हैं । जो आत्माको आगे पीछे न माने, जिसने वास्तविक सत्यको नहीं समझा वह भी यही चाहता है कि मेरेको शान्ति मिले । तो चलो, न सही परलोक, नहीं आये हम किसी परलोकसे । जितना हमारा जीवन है उतनी देरके लिए ही हम सही, लेकिन शान्तिका उपाय तो करना अभीष्ट है ना ? इसका निर्णय कर लो कि शान्ति किस दशामे प्राप्त हो सकती है ? जब जब यह उपयोगभूत परिणाम भी मान लो, कुछ भी सत् कह लो, आगे पीछे नहीं है, ऐसा भी कह लो, मगर है तो कुछ ज्ञान । तो यह ज्ञान जब बाह्यपदार्थोंकी ओर उपयुक्त होता है तो वहाँ वश तो नहीं

है। बाह्य पदार्थ उस रूप ही परिणाम जाय। सब पदार्थ है, अपना स्त्व लिए हुए हैं तो इसकी जब इच्छा पूर्ण नहीं है तो यह आकुलित होता है। अब देख लो—बाह्य जगत् में कहा-कहा दृष्टि लगाकर, उपयोग बसाकर हम शान्त हो सकते हैं? उसका उपाय यह मिलेगा कि इस बाह्यदृष्टिको समाप्त करके अपने आपके सहज ज्ञानस्वरूपमें ज्ञानको उपयुक्त करे, जिस विधिसे बने वह शान्तिवा उपाय सो कीजिये। तो जो लोग परलोक नहीं मानते हैं वे भी यदि गम्भीरतासे विचार करें तो इस निर्णयपर आयेंगे कि हम किन्हीं बाहरी पदार्थोंका ज्ञान न करें और यो ही शान्त रहे। बाहरमें जो हो सो हो, ऐसी स्थिति हो तब शान्ति प्राप्त होगी और ऐसी स्थिति कोई प्रयोग करके देखे तो उसको आत्माका विश्वास हो जायगा, अपने अन्त स्वसम्बेदन प्रत्यक्षका उसे अनुभव बन जायगा।

आत्मतत्त्वकी युक्त्यनुभूतिगम्यता—यह आत्मा प्रत्यक्षसे भी ज्ञात होता है, पर होता है अपने आपके स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे। और विदित होगा युक्तसे भी और अपने आपमें किए गए अनुभवसे भी कि यह मैं चेतन इन अन्य सब पदार्थोंसे विलक्षण स्वरूप वाला हूँ। ये बाहरी पदार्थ रूप, रस, गंध, स्पर्श वाले हैं। और मैं यह चैतन्य स्वभावमात्र तत्त्व इन सबसे विलक्षण हूँ। विलक्षणताके आधारपर लौकिक जन भी पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आदिक पृथक्-पृथक् तत्त्वोंकी व्यवस्था करते हैं। तब उनसे विलक्षण असाधारण स्वभावको निरखकर इस चैतन्यको भी स्वीकार कर लेना चाहिए। तो यह आत्मा जो लौकिक जनोको प्रत्यक्ष नहीं है, स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष गम्य है, वह अनुमानसे भी तो सिद्ध हो जाता है। न किसीको स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष बन रहा हो ऐसा, सो नहीं है। बन तो रहा है, किसी भी रूपमें बने, सो प्रत्यक्षगम्य भी है यह चैतन्यतत्त्व।

आत्मतत्त्वकी अनुमानगम्यता—यह आत्मतत्त्व अनुमानगम्य भी है। क्या अनुमान बनता? ये इन्द्रियाँ, कान, आँख आदिक जो अपना काम करती हैं सो किसी न किसी कर्ता के प्रयोगसे करती है, क्योंकि ये सब करण (साधन) हैं, इतना तो सभी कोई जान रहे हैं कि इन्द्रियाँ ये खुद नहीं जानती हैं, क्योंकि जब 'मर' गये याने वह चेतन शान्त हो गया, लौकायतिक की दृष्टिमें चेतन आगे नहीं रहता। चेतन शान्त हो गया फिर भी ये इन्द्रियाँ बनी हुई हैं, पर ये कहा कुछ जानती हैं? तो प्रमाणित होता है कि ये इन्द्रियाँ करण हैं, जानने वाली नहीं, इन्द्रियाँ साधन हैं। तो जो साधन होते हैं उन साधनोके द्वारा कोई काम किया जाता है तो यह समझना चाहिए कि प्रयोग करनेवाला कोई पृथक् है। जैसे कोई लकड़हारा कुल्हाड़ीसे काँठके खण्ड-खण्ड करता है तो कुल्हाड़ी साधन है, उसका प्रयोग करनेवाली स्वयं कुल्हाड़ी नहीं है, उसका प्रयोक्ता लकड़हारा है। इसी तरह जब इन्द्रियके द्वारा यह सब जाना जा रहा है तो कोई कर्ता इन इन्द्रियोसे अलग है और वह

जो भी अलग है उसीका नाम चेतन है। तो लो अनुमानसे भी यह बात सिद्ध हो जाती है। यो यह मैं आत्मा इस शरीरसे पृथक् कोई पदार्थ हूँ देखिये—यह प्रसंग बहुत महत्त्वपूर्ण है, भले ही चर्चा इसकी ज्यादा आती नहीं है क्योंकि जो यहाँ भाषाप्रज्ञ है उनके कुछ विद्याभ्याससे ऐसा ज्ञान बैठता हुआ है कि चेतन तो है ही, इसमें क्या दिमाग लगाना कि यह शरीरका परिणामन है, लेकिन भीतरी विश्वासको देखा जाय तो इतना सब कुछ ज्ञान करने वाले भी प्रायः अनेक पुरुष भीतरमें यह तत्त्व लिए बैठे हैं कि जो शरीर है सो मैं हूँ। तो यहाँ जानना होगा कि यह मैं चेतन हूँ, सत् हूँ, हूँ ना, और परिणामन करता हूँ तो जब मैं सत् हूँ तो यह मैं सत् किसी कारणके उत्पन्न नहीं होता। मैं सत् अनादि सत् हूँ। तो इस चेतनको इन भूतोंने उत्पन्न नहीं किया।

भूतचतुष्टय द्वारा चैतन्यकी अभिव्यक्तिकी असिद्धता—अब कदाचित् शंकाकार यह कहे कि यो चेतनकी उत्पत्ति न सही, लेकिन चेतनकी अभिव्यक्ति तो हुई और यह दिखता भी है। लोग कहते हैं कि जीवने किया, मगर जीवने किया—यह बात हमें जाननेमें कब आयी? जब कि शरीर हो, इन्द्रियाँ बनी हो? तो उस जीवकी, चेतनकी, ज्ञानकी अभिव्यक्ति तो इन पृथ्वी आदिकसे होती है। तो अभिव्यक्तिकी बात देखो—अभिव्यक्ति चेतन की हुई, तो वे यह बतलायें कि सत् रूप चेतनकी अभिव्यक्ति हुई या असत् रूपकी याने जिस चेतनकी अभिव्यक्ति हुई वह पहिलेके सत् है या अत्यन्ताभाव है, असत् है ऐसे चेतन की अभिव्यक्ति हुई। यदि कहे कि सत् की अभिव्यक्ति हुई, तो चलो सब मामला निपट गया। हम भी मानते हैं कि तत्त्व है, अनादिसे है, सद्भूत है, सूक्ष्म है, अमूर्त है। यह जीव लौकिक लोगोको तब मालूम पड़ता रहता है जब वे शरीरको ग्रहण किये होते हैं। शरीरधारियोंमें जीविका लोग अनुमान करते हैं, पर वह जीव शरीरसे निराला है, स्वयं सत् है। और यदि कहो कि असत् में चैतन्यकी अभिव्यक्ति हुई है तो यह बात नितान्त असम्भव है। फिर तो जो सर्वथा असत् ही उसकी अभिव्यक्ति होने लगेगी। गंधेके सींग, खरगोशके सींग, आकाशके फूल आदिकी भी अभिव्यक्ति बनने लगेगी। असत् सर्वथा हो, उसकी अभिव्यक्ति किसी प्रकार नहीं हो सकती। कदाचित् कहो कि वह न सर्वथा सत् है, न असत् है, किन्तु असत् सत् रूप है तो भला, बहुत अच्छा कहा। यह जीव चेतन सत् तो है मगर पर्याय रूपमें असत् है। तो जब जो पर्याय इसकी होती है वह पर्याय उस समय हुई, उस ढंगमें पहिले न थी तो पर्यायरूपसे असत् है और द्रव्यरूपसे सत् है, ऐसे जीवकी बात तुम कर रहे हो तो इसमें किसी भी प्रकारसे विवाद नहीं बनेगा।

स्वतन्त्र सद्भूत चेतन पदार्थका निर्णयन—यहाँ यह ज्ञातव्य है कि मैं जीव (आत्मा) इस शरीरसे निराला हूँ और स्वयं सत् हूँ। किसीने इसकी अभिव्यक्ति नहीं बनायी है

और यह मैं अनादिसे हूँ, अनन्तकाल तक रहूँगा, ऐसा मुझ आत्माको शान्तिका कोई सही उपाय खोज लेना चाहिए अन्यथा इस जगतमें जन्म मरण भोगनेका सकट लगा रहेगा । न इस भवमें ही शान्त सुखी हो सकेगे, न आगे भी शान्त सुखी हो सकेगे । अतः हमारा कर्तव्य है कि हम वह उपाय बनायें, जिससे कि हम अपने आपमें शान्तिलाभ लें । उसका प्रथम उपाय यह है कि यह श्रद्धा तो करे कि मैं आत्मा कोई सद्भूत पदार्थ हूँ । अब इनना समझ लेना कुछ आसान है कि मैं हूँ, सत् रूप हूँ, अथवा मैं हूँ, जाननहार हूँ । अब इसके सम्बन्ध में यह जानना शेष रह गया कि यह मैं पहिले भी था और आगे भी रहूँगा । देखिये—उसकी सिद्धि अनुमानसे भी होगी । जैसे हम यहाँ देख रहे हैं कि इस क्षणका यह चैतन्य पूर्व चैतन्यके कारणसे हुआ और इस क्षणका यह चैतन्य अगले चैतन्यको करता है । अथवा जो प्रथम ज्ञान है यह ज्ञान पूर्वज्ञानके कारणसे हुआ है और उत्तर ज्ञानका कारण बनेगा । हमारे इस वर्तमान चैतन्यमें यह बात देखी जा रही है । चेतनके विवर्त है, पर्याय है, तो चेतनकी पर्याय होनेसे हमारी वर्तमान जानकारी ज्ञानपरिणामन पहिले ज्ञानपरिणामनसे हुई । और अगले ज्ञानपरिणामनको करेगा । तो अब चलते जाइये । आजके चेतनकी बात है तो कलके चेतनकी भी यह बात थी कि पहिले चेतनसे हो और अगले ज्ञानको करे । तो अब और चलते जाइये—इस जीवनका जो सर्वप्रथम चैतन्य हुआ वह भी पूर्व चैतन्यके कारणसे ही हुआ है । कारण कि हम यहाँ भी ऐसा कार्यकारणभाव समझ रहे हैं तो लो इससे सिद्ध हुआ कि इस जन्मके आत्मा चैतन्यसे भी पहिले चेतन था, जीव था, कही था, किसी रूपमें था । वह चेतन न हो तो यह जन्मसंस्कारोंका पहिला चेतन भी न हो सकता था । और इसी तरह मरणके समयमें जो अन्तिम चेतन है वह भी चैतन्यकार्यवाला है, आगे वह चेतन चलेगा तब परिणामन आगे और रहेगा । यो पूर्वभव भी सिद्ध हो गया और अगिला भव भी सिद्ध हो गया । ऐसा अनादि अनन्त अपने ज्ञानस्वरूप मात्र यह मैं आत्मा इस शरीरसे निराला हूँ ।

कायमल मिट्टी वायु आदिके मेलकी कदाचित् देहरचनामें निमित्तता होनेपर भी चैतन्योत्पत्तिमें कारणताका अभाव—लौकिक जनको आत्मास्तित्वके सम्बन्धमें यह शका इस कारण भी हो जाती है कि वे यह सब देख रहे हैं कि कुछ चीजोंको मिलाया तो वहाँ जीव उत्पन्न हो जाते हैं । जैसे—गदगी हो—लो मच्छर उत्पन्न हो जाते हैं । गोशालामें गो मलमूत्र व मिट्टी गंधेका मलमूत्र आदिक कुछ चीजोंका सम्बन्ध हो जाय तो वहाँ बिच्छू उत्पन्न हो जाते हैं । तो कोई यो कह बैठे कि देखो—तुम तो कहते हो कि जीव निराला है, पर देखो—हम तो अभी बिच्छू पैदा करके आपको दिखाये देते हैं, यो लोगोको शका हो जाती है, लेकिन शकाकी बात यहाँ सगत नहीं है । गोबर और बटुतसी चीजोंका सम्बन्ध होनेसे

बिच्छू बन गए, लेकिन गोबर आदिकके सम्बन्धसे बिच्छूका शरीर बना, न कि चैतन्यपदार्थ । उस शरीरकी उत्पत्ति किस ही की किसी प्रकार होती है, वे सम्मूर्च्छन जन्म वाले हैं, जिनकी उत्पत्तिके, जिस शरीरकी निष्पत्तिके जो साधन हैं उन साधनोसे उनकी निष्पत्ति होती है । जैसे मनुष्य है वे माता पिताके द्वारा गर्भसे उत्पन्न होते हैं, चलो उनका शरीर तो यो बनता है पर देव और नारकी जीव माता पिताके ससर्गसे नहीं उत्पन्न होते । वे तो यो ही उत्पन्न हो जाया करते हैं । अभी कोई शैया खाली पड़ी थी, थोड़ा ही देरमें देखा कि एक देव-बालक उस पर खेल रहा है । अन्तर्मुहूर्तमें ही वह देव बालक युवक बन जाता है । तो उनकी उत्पत्तिके कुछ ऐसे ही साधन हैं । नारकियोकी उत्पत्तिके ऐसे साधन हैं । जैसे मानो छतके नीचे भागसे कोई चीज टपक पड़े, उस तरहसे पृथ्वी तलके नीचे भागसे जो उनके बिलका ऊपरी हिस्सा है वहासे वे टपक पड़ते हैं । वे जन्मस्थान बड़ी खोटी सकल के हैं । वहासे आधे गिरते हैं । वहासे गिरकर गेंदकी तरह उछलने लगते हैं । यो उनका जन्म इसी तरहसे होता है । यहा कीडा मकोडोका जन्म इसी तरहसे होता है कि यहां वहा की कुछ चीजे मिली, मल मूत्रादिक मिले कि शरीरोकी उत्पत्ति हो जाती है । यदि भूत चतुष्टयके योगमें जीवकी उत्पत्ति होने लगे तो भोजन मिलना असंभव हो जायेगा । हण्डीमें जब दाल कढ़ी बनाई जायगी तो वहा हण्डी तो पृथ्वी है, पानी, आग भी वहां है, भाप भी तेज वायु भी वहां है फिर तो वहासे सिंह, सांप, आदिभियोकी फौज पैदा हो जायगी । सो भोजन मिलना तो दूर रहा, रसोइयाकी और आफत आ जायगी । तो देखिये—उन प्रसंगोमें भी शरीर बना है, चेतन नहीं बना है । चेतन तो इस शरीरसे निराला ज्ञानमात्र है । जैसे किसी पुरुषको अपने इस सत्य ज्ञानमात्र तत्त्वका परिज्ञान बन जाय, आग्रह बन जाय कि मैं यही हूँ यही शरण है, यही मेरा परम देवता है, इसकी ही छायामें मैं रहूंगा, ऐसी जिसकी धुन बन जाय, संसारसे पार वही जीव तो होता है, और जो अपने इस निज आधारसे उपयोग दृष्टिको हटा कर बाहरमें दृष्टि जमाते हैं उनको शान्ति सुख तो क्या मिले, उल्टा भवभ्रमण करते रहनेसे ही अवकाश नहीं मिलता । तो यहा यह बताया गया है कि जो लोग मानते हैं कि शरीर ही आत्मा है उनका यह अभिप्राय साव्यवहारिक दृष्टि का परिणाम है । तो इन्द्रियो द्वारा जो कुछ प्रत्यक्ष दीखा वह ही है, उसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है, ऐसा जो आग्रह किए हुए है उस आग्रहका यह परिणाम है जिसे सब समझने है ।

ज्ञानादिनवगुणोच्छेदरूप मुक्तिके मन्तव्यकी संभावित आधारभूत दृष्टिकी जिज्ञासा—
ससारमें दुःख प्रकट है और प्रत्येक जीव अपने आपको सभी स्थितियोंमें दुःखी अनुभव करता है । धनिक हो वह भी अपनेको दुःखी ही समझ रहा है, अधिकारी हो वह भी

समझता है, राजा, महाराजा, चक्री हो वह भी समझता है अपनेको दुखी । तो ससारकी कोई परिस्थिति ऐसी नहीं है कि जहा शुद्ध आनन्दवाली स्थिति हो, तब ऐसे दुखकी निवृत्तिके लिए, इस दुखसे मुक्ति पानेके लिए सोचने ही चले कुछ दार्शनिक तो यह ध्यान में आया कि मुक्तिमें ही पूर्ण आनन्द है । जब ससारमें इतने दुख नजर आ रहे हैं तो इन से छुटकारा हो इसमें ही आनन्द है, तो मोक्षको पसंद किया प्रायः सभी दार्शनिकोंने । अब मोक्षको पसंद तो कर लिया, पर जिसे पसंद किया उसकी मुद्रा, उसका स्वरूप ध्यानमें तो रहना चाहिए । जब तक स्वरूप और मुद्रा ध्यानमें न रहे तब तक रुचिका, इच्छाका सवाल ही क्या उठ सकेगा ? तो कुछ दार्शनिकोंके चित्तमें यह आया, यह समझ बैठी कि मोक्ष उसका नाम है जहा पर हमारी जैसी ही ये चीजे न रहे । वस एक सीधे रूपसे ससार और मोक्षमें यह अन्तर डाला और स्वरूप बनाया । ससारका स्वरूप तो यह है जो हम लोगोमें बातें पायी जा रही है । क्या पायी जा रही है ? यह बुद्धि है, ज्ञान है, विचार है, इच्छा द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, पुण्य, पाप, सुख, दुख, सस्कार है, यहा ये ही बातें तो पायी जाती हैं । वस ये बातें न रहे तो भला तभी है, और उसीका नाम मोक्ष है । ऐसी उस मोक्षके स्वरूपकी व्यवस्था की तो मुक्तिका स्वरूप यह बना कि जहा बुद्धि, सुख, दुख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार ये गुण न रहे उसीका नाम मोक्ष है । तो इस सम्बन्धमें कुछ चर्चा की जा रही है कि मुक्तिका जो यह स्वरूप रचा गया है तो इसका अर्थ क्या है ? और यह किस दृष्टिका परिणाम है ? कौनसी वह दृष्टि-मूलमें प्राप्त हुई इन दार्शनिकों के कि जिसका आधार लेकर फिर पीछे कुछ भी बढ़कर यह स्वरूप रचा गया हो ।

नवगुणोच्छेदरूप मुक्तिके मन्तव्यकी संभावित आधार दृष्टि निजबुद्धिदृष्टि—अभिप्राय है निज बुद्धि दृष्टिका परिणाम । अर्थात् अपने आपकी बुद्धिमें जो आया, उससे ही तुलना की और उससे ही मोक्षकी व्यवस्था बनाई गई । देखिये मोक्षका जो उक्त स्वरूप बताया गया है इसमें कुछ बातें तो सही हैं । जैसे इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सुख, दुख, सस्कार, इन ८ गुणोंका तो अभाव है ही । एक ज्ञान गुणकी बात मीमांस्य है जिसपर कि विवाद है । उन दार्शनिकोंका कहना है कि मुक्त अवस्थामें ज्ञान गुण भी नहीं रहता । जहाँ ज्ञान-बिल्कुल समाप्त हो जाय, खाली आत्मा रह जाय उसीके मायने मुक्ति है । तो इसमें भी कोई विस्मय न था यदि इन्द्रियज व मानसिक ज्ञानका ही प्रतिषेध होता तो । जैसे हम आप लोगो की तरहका ज्ञान न रहे, इसके मायने मुक्ति है । इसमें क्या विवाद ? पर हमारी बुद्धिमें आनेवाले ज्ञानसे बढ़कर विलक्षण सहज ज्ञानस्वरूप है यह जिसके ध्यानमें न रहे और यही वर्तमान कुछ भीतरी सत्य स्वरूप है, यह जिसके ध्यानमें रहे, अतएव अपनी बुद्धिसे इस

संसारको नापा कि ये इसी कारण दुःखी है, तो मुक्तिका स्वरूप भी यह बना कि जहाँ ये चीजें न रहे ।

मुक्तिमें इच्छा व द्वेषकी निवृत्तिके कथनका समर्थन—देखिये—प्रकृत द्वेष च गुणोका अभाव तो मुक्तिमें पाया ही जा रहा । वहाँ इच्छा नहीं, इच्छा विकार परिणाम है, कलुषित भाव है, और मनुष्योमें, प्राणियोमें, ये एकेन्द्रिय तकमें ये सब इच्छायें पायी जा रही हैं । मनके बिना भी जो इच्छा है उसका नाम है संज्ञा । आहार, भय, मैथुन, परिग्रह ये चार संज्ञायें हैं और जो मनसे इच्छा होती है उसे इच्छा स्पष्ट कहा ही है । तो प्रत्येक जीवमें चार संज्ञायें पायी जाती हैं—आहारकी इच्छा, भयका संस्कार, मैथुनका संस्कार और परिग्रह । ये सभी जीवोंमें पाये जा रहे हैं—इनका सर्वथा अभाव होना मोक्ष है, इसमें कोई अनुचित बात नहीं कही गई । इसमें तो केवल एक ज्ञानगुणपर जो हमला किया है वह एक विवादकी बात है । द्वेषके अभावका नाम मोक्ष है । यहाँ कौन ऐसा है जो कह देगा कि प्रभु के द्वेष है ? देखिये—जब स्वरूपकी व्यवस्था बनानेको कहेंगे उन्हीं लोगोसे जो यह कहते हैं कि ईश्वर करनेवाला है । ईश्वर दूसरोको दुःख भी देता है । किसीने पाप किया तो उसे दुःख दिया, यह ईश्वरका न्याय है, और जो धर्मात्मा जन होते हैं उनपर वह राग करता है आदि, जो इस तरहकी बातें कहते हैं उन्हींसे जब स्वरूप पूछा जाय कि बताओ भगवानका स्वरूप कैसा है ? तो उन्हें कहना पड़ेगा कि भगवानके न राग है, न द्वेष । वह तो सब जीवों पर समताभाव रखता है । इस द्वेषका नाम ही इतना बुरा है कि जिसको मोक्षमें माननेकी बात कही जाय तो वह कटुवचन ही होगा । तो द्वेषके अभावका नाम मोक्ष है । अब विचारणीय रह गयी अवमत्त ईश्वर चरित्रघटनायें जो रागद्वेषको जातिर करती हैं, तो वहाँ भी स्वरूप कहेंगे तो यही कहेंगे कि ईश्वर वीतराग है, रागद्वेषरहित है, पर कथानक गढ़ेंगे इस प्रकारके कि जैसे—देखो—ईश्वरने जाकर संहार किया, युद्धमें हारा, उन्हे जिताया, मगर जब स्वरूपकी अपेक्षा बात होगी तो वहाँ भी इसी तरह कहना होगा, जैसा पहिले कह दिया गया । सो देखो जैसे साप बाहरमें टेढ़ा मेढ़ा चलता है लेकिन जब वामीमें जायगा तो सीधा होकर ही जाना पड़ेगा । स्वरूपकी बात कहेंगे तब कहना ही होगा कि वहाँ राग नहीं द्वेष नहीं, वैर नहीं, विरोध नहीं । जब कोई पुन प्रश्न किया जावे कि वहाँ तो घटनायें यों हैं कि उसने दुर्योधनको हराया, अर्जुनको युद्धमें जिताया । तो उन्हें उत्तर सूझता है यह कि उगने न्यायके लिए या धर्मकी स्थापनाके लिए ऐसा किया, परन्तु भैया ! धर्म और अधर्म तो जीवोंपर स्वयं ही छोड़ देना चाहिए । वहाँ वस्तुस्वरूपको देखिये—कौन किसी अन्यका रूढ़ करता है क्या ? कुछ नहीं, कोई किसी दूसरेको धर्म क्या दे तो वह भी निरुपेक्षा यों बात बनेगी । धर्म नाम है एक शान्त बुद्ध आत्मस्वरूपकी दृष्टि, सबको वन, उन्हींमें

रमण, उसीके मायने धर्म है, इसको कौन दूसरा करा देगा ? तो प्रयोजन यह कि यह मानना होगा कि मुक्तिमे न इच्छा है, न द्वेष है, अर्थात् भगवानके राग द्वेष दोनों ही नहीं हुआ करते हैं ।

मुक्तिमें प्रयत्नकी निवृत्तिके मन्तव्यका समर्थन—प्रयत्न भी मुक्तिमे नहीं रहता । जो शुद्ध द्रव्य हो गया, मुक्त हो गया, केवल आत्मा रह गया, कहते हैं ना कि कैवल्यकी प्राप्ति हुई है, तो उस कैवल्यका अर्थ क्या है ? एकत्व रह गया, केवल रह गया, प्योर रह गया, वहीका वही रह गया, इसको कहते हैं केवल, लेकिन केवल रह जानेपर तो वहाँ अनन्त गुण विकास होता है । तो अनन्त गुणविकासको देख करके कह दिया कि यह है कैवल्य अवस्था, पर शब्दोंसे यही बात निकलती है कि यह आत्मा खाली आत्मा रह जाय उसीको कहते हैं केवलदशा । जहाँ ऐसी केवलता प्रकट हुई है, केवल ज्ञान अमूर्त प्रतिभास मात्र, यह शुद्ध चेतन रह गया, वहाँ प्रयत्न क्या करना है ? उसमे तो स्वभावतः अर्थ पर्याय होती रहती है । यह शुद्ध पदार्थका स्वभाव ही है ऐसा इतना षड्गुण हानिवृद्धि रूप परिणामन होता हुआ भी वहा चलायमानपना जरा भी नहीं है । कोई सोचे कि इतनी अनन्तगुनी वृद्धि हानि होती है तो वहा कुछ बड़ा छोटा तो होगा, कुछ घटाव बढ़ाव तो होता होगा, पर शुद्ध द्रव्यमे षड्गुण हानिवृद्धि होनेपर भी ऐसा घटाव बढ़ाव कुछ नहीं हो रहा है, जिसका असर व्यक्त पर्यायपर हो । वह तो अचल है, वहाँ प्रयत्नकी क्या बात कही जाय ?

मुक्तिमें धर्म अधर्म सुख दुःख व संस्कारकी निवृत्तिके बचनकी मीमांसा—अव धर्म, अधर्मकी निवृत्तिपर विचार करिये । यहा धर्म अधर्मसे मतलब पुण्य पापसे है । मुक्तिमे न पुण्य रहता, न पाप । और जिसने शुद्ध आत्मतत्त्वके दर्शन किया है उसको यह पहिचान है कि पुण्य पाप दोनों समान हैं । पुण्यसे भी हम क्या पायेंगे, पापसे भी हम क्या पायेंगे ? जिसको अपने उस शुद्ध ज्ञानस्वरूपकी दृष्टि प्राप्त हुई है उसके लिए जैसे पाप दुःखरूप, भाररूप, कलुषता रूप मालूम पड़ता है इसी तरह उसको पुण्य कर्म भी दुःखरूप, कलुषतारूप मालूम पड़ता है वह भी भार दिखता है, क्योंकि उसकी दृष्टि तो पुण्य, पापसे रहित एक शुद्ध ज्ञानमात्र तत्त्वके दर्शनके लिए जग चुकी है । और फिर लोकदृष्टिसे देखो तो पापमे क्या होता है ? ये कीड़ा मकोड़ा बन गए, मनुष्योंमे जरा विचार करो—निर्धन हो गया कोई अथवा परिवाररहित है कोई, या परिवार प्रतिकूल है कोई उसकी गोष्ठीके लोग शत्रु बन रहे हैं अथवा उसके स्वयं गोष्ठीके, परिवारके जन कपटी मिल गए हैं आदिक बातें हैं तो कहा जायगा कि पापका उदय है और इससे ही यह जीव दुःखी होता है । ऐसी तो स्थितियां करीब समझ लीजिए सभी पापोंकी हैं और पुण्यकी स्थितिमे क्या मिलता है ? बड़े महल मिलते हैं, आराम मिल रहा है, नौकर भी सेवाये करते हैं, और-और भी बड़ी सेवाये

चल रही है, प्रजाजन भी पूछताछ रखते हैं, बड़ी-बड़ी सभाओंमें बड़ा सम्मान भी प्राप्त होता है, लोग आदरसे ऊँचेपर बिठाते हैं आदिक बातें पुण्यके उदयमें देखी जाती हैं। लेकिन जरा ऐसे पुण्यके उदयमें रहनेवाले व्यक्तियोंके दुखपर कुछ विचार तो करो। अरे वे तो अन्दर ही अन्दर बहुत दुखी रहा करते हैं, उन्हें कहीं विश्राम मिल पाता है? अनेक प्रकार के भ्रष्ट उनके सामने खड़े ही रहते हैं। ये पुण्यके उदय तो ज्ञानी पुरुषको पापकी तरह प्रतीत होते हैं। पुण्य और पापसे रहित जो आत्माकी शुद्ध ज्ञान अवस्था है, जहाँ सुख दुःखादिकका पूर्ण अभाव है उसका नाम मोक्ष है यह बात प्रसिद्ध है, लेकिन चर्चाकारके सुख से मतलब इन वैषयिक सुखोंसे नहीं है, सुख मात्रसे मतलब है। उस चर्चाकारने जाना ही नहीं होगा कि इन वैषयिक सुखोंसे अतिरिक्त कोई वास्तविक सुख होता है। अगर ये वैषयिक सुख ही लिए जायें तो साफ बात यह है कि ऐसे सुख दुःखका अभाव होना, इसका नाम मोक्ष है। इसी प्रकार संस्कार जो विकल्पके संस्कार विषयभोग और उपभोगके संस्कार लगे हुए हैं उन संस्कारोंके अभावका नाम मोक्ष है यह भी मतव्य संगत हो जाता है।

मुक्तिमें ज्ञान और आनन्दके अभावकी मान्यताका मिथ्यापन—उक्त मोक्षस्वरूपकी मीमांशामें यह ज्ञातव्य है कि जो इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, संस्कारकी निवृत्ति मुक्ति में कही है वह तो ठीक है, किन्तु ज्ञानके अभावका नाम मोक्ष है, यह बात अटपट कही गई है। ज्ञान तो आत्माका स्वरूप ही है।

अच्छा बतलाओ कि आत्माका स्वरूप क्या है? ज्ञान नहीं है तो उसको कहेंगे चित्। चित् तो शब्दोंसे कहा, मगर चित्में बात क्या पड़ी है? जहाँ कुछ भी प्रतिभास न हो, जहाँ कुछ भी प्रकाश नहीं, जानना नहीं, वहाँ चित्का मतलब क्या रहा? शब्द कुछ भी रख लीजिए—जैसे कोई किसी गरीब आदमीका नाम रख दे लक्ष्मीचन्द, लक्ष्मीपति अथवा कुबेरराय, तो कही नाम रख देने मात्रसे वैसा हो तो नहीं जाता। और कोई व्यक्ति धनिक जैसा है उसका नाम भी यदि वैसा न रखा जाय तो भी वह लौकिक धनसे भरापूरा है। ऐसे ही आत्माका स्वरूप चेतना, प्रतिभासन, ज्ञान, दर्शन आदिक कुछ भी न माना जाय तो फिर वह आत्मा रहा ही क्या? तो ज्ञान तो आत्माका स्वरूप है और इसी प्रकार आनन्द भी शुद्धरूपसे बर्तनेवाला जो भीतरी एक परम आल्हाद है वह भी आत्माका स्वरूप है। उनके अभावका नाम मोक्ष कैसे हो सकता है? तो यद्यपि ज्ञान और आनन्दके अभाव का नाम मोक्ष नहीं कहा जा सकता, फिर भी अपनी ही बुद्धिसे ज्ञानस्वरूप और आनन्दस्वरूप तकनेवाला दार्शनिक अन्य और ऐवोंके अभाव बतानेके साथ-साथ ज्ञान और आनन्दके अभावको भी बता देता है कि जहाँ ये ६ गुण नष्ट हो जायें उसको मोक्ष कहते हैं, सो ऐसे इस स्वरूपको रचनेवाले दार्शनिकोंने क्या तका अपने को? मेरेमें ज्ञान जो वर्त रहा जो

और अन्य लोगोसे भी विशिष्ट ज्ञान है। बहुत बारीक हम धर्म, मत आदिक की चर्चा भी करते हैं तो ऐसे अपने आपकी बुद्धिमें परखे गए ज्ञानको तका, जो क्षायोपशमिक और अपूर्ण है। किसका ज्ञान यहा ऐसा नजर आता जो कि सर्व विषयोमें कुशल हो, पूर्ण हो ? लेकिन जहा मिथ्याभाव है, जहाँ कषायमें तीव्रता है, जहा मिथ्यात्व लगा है वहा कोई अपने आपको सोचता ही नहीं कि मैं कुछ नहीं जान रहा हूँ, और जो जान रहा हूँ वह विकार जैसी स्थिति है, अपूर्ण है। मिथ्यात्वमें ऐसा ही प्रतीत होता है, लेकिन कितना भी विशाल ज्ञान पाया हो, केवलज्ञानसे पहिले के सब ज्ञानको अज्ञान ही बताया गया है। औदयिक-मिथ्याज्ञान न सही, केवलज्ञानी होनेसे पहिले सम्यग्दृष्टिका भी ज्ञान अज्ञान है, पूर्ण नहीं है, केवलज्ञान नहीं है। मिथ्याज्ञानकी बात नहीं कह रहे। खैर, मिथ्यात्वके उदयमें जो पुरुष चल रहे हैं उनके ज्ञानको क्या कहा जाय ? जैसे क्षायोपशमिक ज्ञान (मलसहित ज्ञान) अपना है वैसा ही तो दूसरी जगह देखना चाहा, सो दिखा मुक्तिमें, इसका भी अभाव है। यो तुलना की और जैसे आकुलतापूर्ण विनाशीक पराधीन कल्पनामात्र जो सुख है उसीको उन्होंने सुख का स्वरूप करार किया। तब इसके अभावका नाम मोक्ष रखा गया। यो अपनी बुद्धिसे जो अपने आपमें तका है और साथ ही साथ एक मोक्ष सिद्धान्तकी रचना बनाने चले तो यह उन्हें दीखा कि इन ज्ञानादिक ६ गुणोका अभाव होना सो ही मोक्ष है।

शून्यवादके मन्तव्यकी संभावित आधारभूत दृष्टिकी जिज्ञासा—अब एक नवीन चर्चा और आ रही है। बड़े दार्शनिक छांट करने की धुन रखनेवाले लोग जब जिसे कहते हैं कि परमाणुकी भी खाल निकालना अर्थात् बड़ी बारीक चर्चा करे ऐसी चर्चाकी धुनमें रहने वाले दार्शनिकोंने अन्तमें यह देखा कि सब गपोडा है, तत्त्व तो शून्य है। जैसे हम भीतमें देख रहे हैं तो कह रहे कि हा है यह भीत, यह इतनी लम्बी चौड़ी है, पर इसमें भी तत्त्व निर्णय करनेवाले अन्य लोग कहते हैं कि उसमें एक भीत कहा है, इसमें तो करीब ६ हजार ईंटें हैं। तब कोई बोला कि प्रत्येक ईंट भिन्न-भिन्न ही है। और मिट्टीके असख्याते कणोंसे मिल मिलकर यह ईंट तैयार हुई है, तो कोई अन्य व्यक्ति फिर बोला कि वह कण भी एक चीज नहीं है, वह एक कण भी अनन्त परमाणुवोका पुञ्ज है तो कोई नया व्यक्ति फिर बोल उठा कि अरे वह परमाणु भी एक तत्त्वकी चीज कहाँ है ? उसमें भी रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि अनेक चीजें पड़ी हैं, उसे तुम एक चीज कैसे कहते हो ? उसके अन्दर और देखो तो कोई कहता कि रूप भी एक उसमें कहाँ है, उसमें उसकी अनेक डिग्रियाँ पड़ी हैं। कहा अविभाग प्रतिच्छेद है ? वहा तुम दृष्टि कहा देते हो ? लो परमाणुकी भी खाल नोचने वाले दार्शनिक अथवा सत्की खाल नोचनेवाला, समयकी खाल नोचनेवाला कहता है कि एक प्रदेशसे दूसरे प्रदेशपर कोई परमाणु मदगतिसे जा रहा है वह एक समयमें पहुँचता है।

तो मदगतिसे जा रहा परमाणु तो उस गतिके बीच एक ही प्रदेश रहा क्या ? प्रदेश रहा ही नहीं बताते हैं, उससे लगे हुए दूसरे प्रदेशपर पहुंच गया। अरे जब अणु मदगतिसे चल रहा है तब वहां कितने ही प्रदेश होंगे ? जब तेज गतिसे चले तो कितना ही मद चले तो और ज्यादा हो गया, मंदगतिसे चलेगा तो प्रदेश ज्यादा हो जायेंगे। लो प्रदेशकी भी खाल नोच ली। और समयकी बात देखो—एक समयमें परमाणु १४ राजू गमन कर जाता है। अरे १४ राजू गमन करे तो एक-एक समयमें करे। उचक कर भी जायगा तो बीचकी जगह छोड़कर तो न जायगा। इतने प्रदेशोंको लाघा तो वह एक समय कैसे कहलायगा ? जब तर्क वितर्कपर ही उतावली हो जाती है तो उन्हें ऐसा दीखता कि कुछ नहीं है, शून्य ही तत्त्व है, अथवा मानो किसी निर्जन स्थानमें बहुतसे साधु सन्यासी रहते हैं, स्याद्वादकी नीतिसे अनेकान्तका वर्णन चलता है। वर्णन चलनेकी पद्धतियां दो होती हैं—बड़ेसे छोटेकी ओर आना और छोटेसे बड़ेकी ओर आना। संक्षेपसे विस्तारकी ओर आना, विस्तारसे संक्षेपकी ओर आना, यह ही तो पद्धति होगी वर्णन करनेमें। अब वर्णन हो रहा है स्याद्वादविधिसे और साथ ही साथ वहां भेददृष्टिसे भी वर्णन चल रहा है तो जहां समझा गया पर्यायसे गुण सूक्ष्म है, गुणोंमें भी अनन्त गुण हैं और अविभाग प्रतिच्छेद उनमें अनेक है, अस्ति भी है, नास्ति भी है, क्रोधरूपमें आया हुआ परिणामन भी है। एक दृष्टिसे देखते हैं तो क्रोधमें मान आदिका स्वरूप नहीं है, बहुत-बहुत वर्णन होनेके बाद किसी दार्शनिकको उन सभी विषयोंमें कुछ कुछ प्रवेश करनेसे यह ज्ञात हुआ कि न तो यह ही है यहां और न यह ही है यहां। न कषाय है, न कषायरहित है, न शान्ति है, न अशान्ति है, न व्यक्त है, न अव्यक्त है। शून्य ही है वह तत्त्व। तो किसी भी पद्धतिसे जिसको उस शून्य तत्त्वकी बुद्धि हुई है उसके सम्बन्धमें यहां जिज्ञासा की जा रही है कि सर्व कुछ शून्य है। यह कौनसी दृष्टिका परिणाम है ? तो इसके उत्तर दो हो सकते हैं—एक तो अवक्तव्य-दृष्टिका परिणाम है और दूसरी पद्धतिसे अनधिकृत पैनी दृष्टि बनाने का परिणाम है।

शून्यवादकी मीमांसा—मान लो शून्य है, लेकिन शून्य माननेवाले इस शून्य तत्त्वपर व्यवस्थित रह सकेंगे क्या ? अच्छा, यह ही बतायें शून्य माननेवाले लोग कि तत्त्व शून्य है—यह बात प्रमाण सिद्ध है या नहीं है ? यही बात सोचें आप कि अगर प्रमाण सिद्ध है तो शून्य ही है यह क्यों कहा ? प्रमाण भी है। जिस प्रमाणके बलसे शून्यपना सिद्ध किया गया है वह प्रमाण क्या शून्य है ? वह प्रमाण क्या निस्वरूप है ? अगर निस्वरूप है, प्रमाणशून्य है, कुछ भी तत्त्व नहीं है तो झूठसे सत्य की गई बात सच कैसे हो सकती है ? और फिर जिसे तुम समझाते जा रहे हो कि यह है शून्य तत्त्व। तो वह पुरुष, शिष्य भी

कुछ है कि नहीं याने शिष्य भी शून्य है अथवा शून्य भी सत् है या असत् ? अगर वह कुछ नहीं है तो इसके मायने तुम समझनेवाले पागल हो रहे हो, याने चीज कुछ नहीं है, समझनेवाला भी कोई नहीं है और तुम ऐसा परिश्रम किये जा रहे हो, क्योंकि कोई समझने वाला है नहीं। तुम मानते हो कि सब शून्य है। अगर समझनेवाला है तो चलो अभी कोई हुआ तो सही। अब यह बताओ कि तुम कहनेवाले भी कुछ हो कि नहीं ? शून्यवाद बताने वाले तुम भी वास्तवमे पदार्थ हो कि नहीं ? अगर नहीं हो तुम पदार्थ तो फिर तुम ही जब कुछ चीज नहीं हो, तुम ही सच नहीं हो तो फिर तुम्हारा शून्यवाद कैसे मान लिया जाय ? तो शून्यवाद तत्त्वकी व्यवस्था शून्यत्वके एकान्तमे की नहीं जा सकती। शून्यवाद यह तो अवक्तव्यदृष्टिका परिणाम है। अथवा कुतर्कका परिणाम है। जब वस्तुमे अनेक प्रकारके धर्म विदित होते हैं और वहाँ इन्हे एक साथ देखना चाहते हैं, कहना चाहते हैं, एक है, वह कहा नहीं जाता, तब फिर उसकी दृष्टि यह बनती है कि अजी वह तो कुछ नहीं है, शून्य है और स्याद्वादसे अपेक्षाएँ लेकर भी सही सबका निषेध चल रहा है। एक तरफ कहते कि आत्मा है, दूसरी तरफ कहते कि नहीं है परकी अपेक्षा नहीं है। अच्छा नहीं है। अरे नहीं है, ऐसा भी नहीं है ? वह स्वरूपसे है। लो किसी बातपर जब व्यवस्थित न हो सके तो वह तत्त्व शून्य ही है तो वहाँ कुछ विकल्पका आधार नहीं बन पाता, ऐसे इस कुतर्कवादमे अथवा अवक्तव्य दृष्टि रखनेमे शून्य ही तत्त्व है, वह ही सत्य है, ऐसा अभिप्राय बन जाता है, तो शून्यवाद भी एक अपने आपमे उठे हुई कुतर्कोंका परिणाम है। वस्तुतः जिनकी अर्थक्रिया हो रही है वे सब पदार्थ हैं, शून्य वैसे कहे जा सकते हैं ?

चित्राकारमय विज्ञानाद्वैतमात्र तत्त्वके मन्तव्यकी संभावित आधारभूत दृष्टि—पहिले दो चर्चाएँ आयी थी—एक ब्रह्माद्वैतवादकी, दूसरी, विज्ञानाद्वैतवादकी। ब्रह्माद्वैतवादमे तो ऐसा सकलन है, ऐसा एकत्व जाना है कि यह चराचर जगत चेतन अचेतनरूप समस्त विश्व यह सब एक ब्रह्मस्वरूप है। यहाँ ज्ञान और ज्ञेय इनकी कोई चर्चा न थी ! सभी एक ब्रह्म है और भ्रमसे यह सब ज्ञान भी भ्रमरूप लग रहा है और ये पदार्थ भी भ्रमसे ही जच रहे हैं। सब कुछ भ्रान्त है, एक ब्रह्म ही है। इसके बाद ज्ञान ज्ञेयमे से एक ज्ञानतत्त्वको स्वीकार करते हुए विज्ञानाद्वैतवाद हुआ कि नहीं, इतना गफला मत करो। एक ज्ञानतत्त्वको मान लो कि सारा विश्व एक ज्ञानमात्र ही है और वह भी कैसा ज्ञानमात्र ? शुद्ध ज्ञानमात्र। ये बाहरी पदार्थ तो हैं ही नहीं। ये भ्रमसे जच रहे हैं, और यह ज्ञानमे भी जो कुछ जंच रहा है वह भी भ्रमसे जच रहा है। वह तो केवल एक शुद्ध ज्ञानमात्र है। यह विज्ञानाद्वैत क्षणिकवादियोका सिद्धान्त है। ऐसा विज्ञान ध्रुव नहीं है, किन्तु क्षण-क्षणमे नया-नया होता चल रहा है और केवल वही एक विज्ञान है अथवा समस्त विज्ञानोको एक विज्ञानमे ही डाल लिया

गया है। तो ब्रह्माद्वैतसे कुछ भेद बना विज्ञानाद्वैतमें और विज्ञानाद्वैतसे भेद करके अब एक दार्शनिक कह रहा है कि हाँ मान लिया कि विज्ञानमात्र तत्त्व है किन्तु वह ज्ञान कोरा शुद्ध ज्ञान नहीं है, किन्तु वह ज्ञान नाना आकारमय है। इस सिद्धान्तने बाहरी पदार्थोंको तो भ्रमरूप ठहरा दिया। ये बाहरी पदार्थ भ्रमसे जच रहे हैं, लेकिन ज्ञानमें आकार बन रहा, प्रतिभास बन रहा, वह विविधता सत्य है। जब कि विज्ञानाद्वैतने ज्ञानमें आये हुए आकारको भी सत्य नहीं माना और ब्रह्माद्वैतने तो ज्ञान और ज्ञेय इस प्रकारका द्वैत भी सत्य नहीं माना।

चित्राकारमय विज्ञानमात्र अद्वैततत्त्वकी कल्पनाके स्रोतका एक चित्रण—शून्यसे लेकर चित्राद्वैत तककी बातको यदि इस कल्पनामें सुनो कि मानो किसी निर्जन स्थानमें संन्यासी लोग बैठे हुए हैं, जैन साधु भी साथमें बैठे हैं, व्याख्यान चल रहा है स्याद्वादकी पद्धतिका तो वह व्याख्यान तो सूक्ष्म है और समय-समयपर दृष्टियोंकी अपेक्षासे विभिन्न कथन वाला है तो ऐसा कथन और सूक्ष्म तत्त्व सुनकर कोई दार्शनिक शून्यवादपर उतर आया। यह भी नहीं, यह भी नहीं, और बहुत ही अन्तःसूक्ष्म दृष्टिसे देखने गए तो लगा कि शून्य ही तत्त्व है। बात क्या है? और ऐसा जचता भी है। कोई अगर चेतनकी व्याख्या सक्षिप्त और सूक्ष्म करे तो चेतन है, तो है तो वह क्या करता? जानता?...नहीं, जानना भी मोटी बात है। तो क्या करता?... जाननमात्र है?...नहीं, वह भी एक मोटी बात है, वह तो चिन्मात्र है। तो वह चिन्मात्र क्या हुआ? शून्य जचा। इस तरह जब तत्त्वकी सूक्ष्म व्याख्या सुनी तो उन्हें जंचा कि शून्य है। शून्यके बाद मानो उसीको लग रहा है कि शून्य है, यह भी तो कुछ प्रतिभासकी चीज बन रही है। तो वहाँसे फिर थोड़ा हटकर दर्शन बनता है उसका कि नहीं, प्रतिभासस्वरूप है। तो फिर बुद्धिमें आया कि वह प्रतिभासस्वरूप केवल आकाशकी कोपल ही तो नहीं है, कोई असत्का ही तो वर्णन नहीं है। कोई है तो सत् चीज। तो ब्रह्माद्वैत जचा, लेकिन ब्रह्माद्वैतमें ज्ञान ज्ञेयकी कोई व्यवस्था नहीं थी। विकल्प हुआ तो ज्ञानाद्वैत जचा और उसमें जब नाना आकार दिखे, ज्ञानमें तो जंचा कि यह चित्राद्वैत है। नानाकार स्वरूप यह ज्ञानमात्र है। यहाँ उस दर्शनकी चर्चा की जा रही है कि जो ऐसा मानते हैं कि यह सारा विश्व क्या है? नानाकार स्वरूप ज्ञानमात्र है, और कुछ नहीं है, यह अभिप्राय किस दृष्टिका परिणाम हो सकता है?

नानाकारित विज्ञानाद्वैतके मन्तव्यकी संभावित दृष्टिका आरोपण—उक्त जिज्ञासाके समाधानमें कहते हैं कि ज्ञानाकार ज्ञानमात्रके उस मन्तव्यके आधारको खोजते हैं तो विदित होगा कि वह सब एक ज्ञानाकारदृष्टिके एकान्तका परिणाम है। बात यहाँसे चलाये कि ज्ञानके विषय अनन्त धर्म है अर्थात् ज्ञान अनन्त भावोंको, अनन्त पदार्थोंको, अनन्त धर्मोंको जानता है और जब उन अनन्त भावोंको, अनन्त धर्मोंको जाना तो विषय करनेवाला

ज्ञान भी उन अनन्त आकाररूप परिणाम गया । अर्थात् ज्ञानमे वह इतना ही विकल्प हुआ, इस तरहसे यह ज्ञान, इसका यह आकार ज्ञानकी मुद्रा ज्ञेयाकार रूपमे बनकर नानाकार हो जाती है । सो यहाँ यह नानाकारोका तो ध्यान कर रहा, नानाकारोकी पकड़ रखी, साथ ही आग्रह रखा विज्ञानाद्वैतका तो ऐसे अभिप्रायमे अर्थात् ज्ञानाकार दृष्टिसे सम्मिलित विज्ञानाद्वैत दृष्टिके अभिप्रायमे । यह मतव्य बना कि यह सारा विश्व नानाकारमय एक विज्ञान मात्र है । इस अभिप्रायकी दृष्टि तो है और जिस दृष्टिसे यह मतव्य है सो भी बात है, ऐसा एकान्त हो जानेके कारण अर्थात् बाह्य पदार्थोंका अभाव करार कर लेनेके कारण यह मतव्य मिथ्या हो जाता है । इस मतव्यमे यह समाया हुआ था कि घर, भीत, लोग आदिक ये कुछ भी चीजें नहीं हैं, ये सब भ्रमसे दिख रहे हैं । जैसे किसीको स्वप्नमे कुज चीजें दिखी तो भ्रमसे दिखती है और भ्रम मिट जानेपर फिर ये चीजें कुछ नहीं दिखती, तो उस सिद्धान्तका यह भ्रम मिटता कैसे है कि जब इसके विकल्प मिट जायें, इसे कुछ चीजें दिखें नहीं तो समझो कि भ्रम मिट गया । केवलज्ञान ही तत्वा, सो उनकी अभ्रान्त दशा है तो इस बुद्धिमे यह मतव्य आया, इस ज्ञानसे दिखा, नानाकारमय जगत् और इस ही ज्ञानका एकान्त किया तो दृष्टिमे आया ।

अद्वैतवादमें स्वप्नदृष्ट मिथ्या पदार्थोंकी भांति पदार्थोंके भ्रम करनेका भ्रम — भ्रममे ही नाना अर्थके मतव्यका मुख्य उदाहरण यह है कि स्वप्नमे देखी हुई बात जैसे असत्य होती है, जग जानेपर फिर उस बातको चाहे कि देख लो तो किसी तरह देख भी नहीं सकते । जैसे एक कथानक है कि किसी पुरुषको सोते हुएमे एक स्वप्न आया कि मुझे राजाने ५०० गायें इनाममे दिया, वे सब गायें बहुत बड़ी गौशालामे बधी हुई हैं । ग्राहक लोग खरीदनेके लिए आये, उन्होंने ५० गायें छांट ली । ग्राहकोने पूछा ये गायें कितने कितने रुपयेमे बेचोगे ?

‘दो दो सौ रुपयेमे । ग्राहकोने भी कुछ रुपये लगाये, उसने भी कुछ रुपये कम किए, फिर ग्राहकोने कुछ रुपये बढ़ाये । इस तरह तय होते-होते मान लो ८०) रुपये प्रति गायके हिसाब से ग्राहकोने लेना निश्चय किया और १००) रुपये प्रति गायके हिसाबसे उस पुरुषने गायें देनेका निश्चय किया । जब दोनोंकी बात तय न हुई, तय होनेमे थोड़ी ही कसर रह गई तो उस समय बेचनेवालेके कल्पनाओका वेग बढ़ा, और कल्पनाओका वेग बढ़नेसे नीद भी कुल गई । अब नीद खुल जानेपर वह पुरुष क्या देखता है कि न वहाँ गायें हैं, न कोई खरीददार है, वह तो एक स्वप्नकी बात थी । अब चूँकि करीब ४०००) मिट रहे हैं, इसलिए वह पुन आँखें मीचकर उसी तरहकी स्थिति बनाना चाहता है जैसी कि स्वप्नके समय थी । उस समय जो सुख (मौज) मान रहा था वह स्थिति बनाना चाहता है, पर कहाँसे बन जाय वह स्थिति ? अरे वह तो एक स्वप्नमे देखी हुई बात थी । तो ऐसे ही समझ लो कि

यहाँ जो कुछ दिख रहा है वह स्वप्नवत् है, मिथ्या है, कुछ नहीं है। इसी तरहसे ये नाना-कारमय विज्ञानवादी बाह्य अर्थको मिथ्या सिद्ध करते हैं।

ज्ञानाकारसम्मिलित विज्ञानाद्वैताग्रहका परिणाम—नानाकारमय विज्ञानमात्रके मन्तव्य का अभिप्राय तो ज्ञानाकारको निरखने और विज्ञानके अद्वैतकी हठ करके उत्पन्न होता है। वस्तुतः तो पदार्थ ६ प्रकारके होते हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। पदार्थोंकी संख्याकी कितनी सुन्दर व्यवस्था बता दी इन स्याद्वादी सैद्धान्तिकोंने कि यहाँ किसी तरहका व्यभिचार नहीं आता। अर्थात् कोई पदार्थ ऐसा नहीं कहा गया कि किसी असाधारण धर्मके द्वारा एक बन बैठे और कोई पदार्थ ऐसा नहीं कहा गया कि जिसकी प्रमाणता सिद्ध न हो। तो ज्ञान तो जीवका परिणामन है, जीवका स्वरूप है। उसके अतिरिक्त ५ पदार्थ तो अभी और पड़े हुए हैं। पुद्गल—जो आँखों दिखते हैं, जो इन्द्रिय द्वारा समझमें आते हैं, आकाश—जिसका लोग अनुमान कर लेते हैं, और काल तकको भी किसी न किसी रूपमें परख लेते हैं, मगर धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्यका तो नाम तक भी अनेक लोग नहीं जानते। एक गतिहेतुक और स्थितिहेतुक द्रव्य है उसे कुछ समझते ही नहीं। जो भी दर्शन निकले वे सब दर्शन आखिर वे भी चेतन हैं, उनके ज्ञानसे निकले, उनकी दृष्टिसे निकले। तो जो उनकी दृष्टिया हैं ये सब नय हैं। नय और प्रमाणसे कोई मनुष्य अलग नहीं है। इतना फर्क हो गया कि किसीने नयका एकान्त किया, किसीने नयका समन्वय किया, पर नय न हो किसी इस मनुष्यके चित्तमें तो फिर वह मनुष्य ही न रहेगा। बुद्धि है, ज्ञान है, दृष्टि है, वह ही तो नय कहलाता है। तो सभी जीव (मनुष्य) ये सब नयस्वरूप हैं। कोई किसी विचारमें मग्न है, कोई किसी दृष्टिमें मग्न है। यहाँ इन दार्शनिकोंको यह नजरमें आया कि ज्ञान तो है तत्त्व, लेकिन वह नानाकाररूप है।

बाह्यार्थप्रतिषेधक चित्राद्वैतवादकी मीमांसा—अब जरा उस ज्ञानकी नानाकारताके सम्बन्धमें विचार तो करो। नानाकार होकर भी ज्ञान सब एक है तो एक कैसे हो गया? क्या ये पदार्थ जो प्रतिभासित हुए हैं वे और ज्ञान एक हैं? इस कारण चित्रित विज्ञान मात्र अद्वैत है अथवा एक साथ यह ज्ञान भी उत्पन्न हुआ, पदार्थ भी उत्पन्न हुआ और ज्ञानके साथ ही हैं, ये चल रहे हैं इस कारण एक है। अज्ञान और पदार्थोंके एकत्वके कितने विकल्प हो सकते हैं? या तो यों कहो कि जब ज्ञान उत्पन्न हुआ तब ही पदार्थ उत्पन्न हुआ। इन लोगोंकी दृष्टिमें यह समझमें आया कि जब तक हम जानें नहीं किसीको तब तक वे उत्पन्न ही नहीं होते। जब हमने जाना तब उसकी सत्ता है और न जाना तो उसकी सत्ता नहीं। इस आशयमें ऐसा भी दिखता है कि मेरे ज्ञानमें आये तो वह पदार्थ उत्पन्न है, सो ज्ञानके साथ ही उत्पन्न होता है पदार्थ, इस कारण ज्ञानकी और पदार्थोंकी

एकता है। अब इस पर विचार करिये—इन दार्शनिकोंका जो भगवान है सुगत, यह योगाचार बौद्धका सिद्धान्त है। तो जब सुगत सर्वज्ञ हुए तो उसके ज्ञानमें इन सब जीवोंके ज्ञान भी तो आये। तो इसके मायने है कि सुगतके ज्ञानके साथ हम सब ज्ञानोंकी भी उत्पत्ति हुई तो इन सुगतज्ञान व लोकज्ञान दोनों ज्ञानोंमें इनका अभेद हो जाना चाहिए अर्थात् या तो वे भगवान हमारी तरह मूर्ख बन जायें या हम सब भगवानकी तरह सर्वज्ञ बन जायें, सो ऐसा ये नहीं मानते। ऐसा भी नहीं कह सकते कि जब सुगत भगवान भगवान हुए थे तो ये मनुष्य लोग न थे। यदि ये मनुष्य न होते तो उनकी कौन प्रणाम करता, उनका उपदेश कैसे होता? तो यह कैसे कह दिया कि ज्ञानमें जो आकार आ रहे हैं वे तो सत्य हैं, पर उस आकारकी तरह जो बाहरमें पदार्थ जंच रहे हैं वे असत्य हैं। यदि कहो कि हम इनका अन्तर नहीं सिद्ध कर सकते हैं यहाँ ज्ञानमें कि यह तो शुद्ध ज्ञानस्वरूप तत्त्व है और ये पदार्थोंके आकार, ये इनके आकार है। जब हम यहाँ ही अन्तर नहीं कर पाते, इससे हम जानते कि सारा ज्ञानमात्र है सो भी बात नहीं है। अन्तर क्यों नहीं कर सकते? यह आकार है वह ज्ञानस्वरूप है, स्वभाव है। प्रयोजन यह है कि ऐसा एकान्त करना भी सही नहीं है कि सारा विश्व एक चित्रविचित्राकारमय ज्ञानस्वरूप मात्र है अर्थात् ज्ञानातिरिक्त कुछ नहीं है। जो यह चित्रता दिख रही है वह सब भी ज्ञानस्वरूप ही है, ऐसा अभिप्राय कोई बनाये तो ज्ञानाकारकी दृष्टि की और पहिले सस्कारमें बसे हुए विज्ञानाद्वैतकी दृष्टि रहे तो उस मेलमें यह अभिप्राय है।

शब्दाद्वैतवादकी मीमांस्य चर्चा—अब एक दूसरी चर्चा आ रही है, जिसका यह कथन है कि धीरे-धीरे आपको शून्यसे निकालकर चित्राद्वैत तक ले आये, लेकिन यह भी परख लेना चाहिये कि जब भी वह ज्ञान हुआ तो भीतरमें कुछ शब्द उठते हुए ही हुआ। जैसे आखे खोलकर जब हम सामने देखते हैं तो भीत भी दिखी और भी और त ऐसे शब्द भी जगे। कुछ भी पदार्थ देखते हैं तो उसका जो कुछ भी ज्ञान बनता है वह कुछ शब्दोंको लिए हुए बनता है, अन्यथा बतलाओ कोई किसी ज्ञानका विवरण दिया जाय और शब्दोंकी छुट्टी रखे तो क्या कोई दे सकेगा? अन यह बात तो ठीक ही जंच रही है कि जो कुछ है वह शब्द मात्र है शब्दके सिवाय और कुछ नहीं है, जिसे तुम ज्ञान कहते हो वह भी शब्द-मात्र है। ज्ञान शब्दके सिवाय जब और कुछ नहीं है तब जिसे ज्ञान कहते हो वह भी शब्दमात्र है, क्योंकि यह क्या चीज है? कहते हैं कि भीत। अच्छा इन शब्दोंको छोड़ करके फिर यह अर्थ क्या रहा? इसमें ये शब्द भिदे होते हैं। इस भीतके नस-नसमें वे अक्षर पड़े हुए हैं तब हम कह सकेंगे कि यह भीत है और तब हम जान सकेंगे कि यह भीत है। दार्शनिकोंकी सूझ है और सामान्यतया कुछ ऐसा लगता ही है—जिसे हम जानते हैं वहाँ शब्द

भीतर उठा करता है। शब्दोंके उठे बिना ज्ञानकी मुद्रा ही नहीं बन पाती। इससे यह जाहिर होता है कि यहाँ सब कुछ जो नजर आ रहा है वह सब शब्दस्वरूप है। दुनियामे ऐसा कोई ज्ञान नहीं है जो शब्दोंके सम्बन्धसे रहित हो। यह शब्दाद्वैतवादी दार्शनिककी ओर से बात कही जा रही है। कोई बताये ऐसा ज्ञान जो कि शब्दोंके सम्बन्धसे रहित हो। जो भी कोई ज्ञान करेगा उसमे अन्तर्जल्प होगा। अधिकसे अधिक कोई अपने ओठसे ओठ मिला ले, कुछ बोले ही नहीं तो मत बोले, लेकिन जब भी वह ज्ञान करेगा तो अन्तर्जल्प उसके उठेगा, तो शब्दोंके अन्वय बिना, सम्बन्ध बिना जब कोई ज्ञान ही समझमे नहीं आ रहा है और इतना ही क्या, कोई बाहरमे पदार्थ भी समझमे नहीं आ रहा, बड़ी जल्दी जल्दी दृष्टि करके भी चारों ओर निरख लो तो बोलनेमे तो देर लग जायगी, मगर जो कुछ भी दिखा—घड़ी, टेबिल, चौकी, भीत आदि, ये सारे शब्द भीतर उठ रहे हैं और तब ज्ञान बनते जा रहे हैं। इससे हम यह जानते हैं कि साराका सारा विश्व शब्दोंसे बीधा हुआ है और शब्दोंमें ही समाया हुआ है। शब्दको छोड़कर और विश्व कुछ भी चीज नहीं है।

पदार्थों की शब्दानुविद्धताके मन्तव्यका निराकरण—अब जरा इस दर्शनपर विचार करो—इनका कथन है कि सारा विश्वसमूह शब्दोंसे बीधा हुआ ही ज्ञानमे प्रतिभासित हो रहा है। तो यह बतलाओ कि सारा विश्व जो शब्दोंसे बीधा हुआ ज्ञानमे आ रहा तो किस प्रमाणसे आ रहा, प्रत्यक्षसे या अनुमानसे? यदि कहो कि प्रत्यक्षसे ज्ञानमे आ रहा, शब्दोंसे बीधा हुआ है यह पदार्थ, तो प्रत्यक्ष तो दो तरहके होते हैं—एक इन्द्रियजन्य, एक स्व-सम्वेदनवाला। तो इन्द्रियजन्य ज्ञानसे तो यह बात नहीं समझमे आती। जब हम भीत देख रहे हैं तो यह भीत पदार्थका ज्ञान आँखोंद्वारा हुआ है, न कि कर्णद्वारा। और जो शब्द सुनाई देते हैं वे कर्णद्वारा सुनाई देते हैं, और कितना अन्तर है कि शब्दका ज्ञान तो हुआ कानोंसे और पदार्थका ज्ञान हुआ ५० हाथ दूरपर स्थित भीतका और फिर भी कहते हो कि ५० हाथ दूर रहनेवाला पदार्थ शब्दोंसे बीधा हुआ होता है। तो इस बातको कौन मान लेगा? तो इन्द्रियाँ तो अपने-अपने रूपादिक ज्ञानोंको विषय करनेमे नियत हैं। कर्ण शब्द इन्द्रियका विषय है, वह आँखोंके द्वारा कैसे जाना जा सकता है? तो इन्द्रियसे तो पदार्थ शब्दोंसे बीधा हुआ है, यह समझमे नहीं आता और स्वसम्वेदनसे समझना चाहे तो वहाँ शब्द की चर्चा ही नहीं है। तो वैसे समझ लिया जाय कि यह सारा विश्व शब्दोंसे बीधा हुआ है? शायद यह कल्पना कर सकते हो कि जब हम ज्ञानद्वारा पदार्थको जानते हैं तो इस ज्ञानमे ऐसा जच रहा कि शब्द भिड़े हुए हैं, क्योंकि ज्ञान करते हैं तो शब्दोंके साथ ही यह ज्ञान जगता है। तो शब्दोंसे भिड़ा हुआ है ज्ञान, इसका अर्थ क्या है? सारा विश्व शब्दोंसे भिड़ा हुआ है, क्योंकि पदार्थको जानता है सो उसका नाम तुरन्त ध्यानमे आ जाता है।

यह कहना गलत है कि जहाँ पदार्थ है वही शब्द पडा है । शब्द तो अन्यत्र है और पदार्थ अन्य जगह है, यहा जो दिख रहा है पदार्थ वह शब्दरहित दिख रहा है । वहासे कहाँ शब्द निकलते है ? तो पदार्थ और शब्द ये एक जगह नहीं हैं । पदार्थ और शब्द ये एक रूप नहीं है, क्योंकि अगर एक रूप होते तो जैसे आंखोसे भीत दिखी तो आंखोसे शब्द भी दिखते । जब भिन्न-भिन्न इन्द्रिय द्वारा जाना जा रहा है तो कैसे कहा जायगा कि इनका तादात्म्य है तो इस तरह शब्दाकारसे रहित ये सारे पदार्थ इन्द्रियज्ञानमे दिख रहे हैं और स्त्रोत्रसे केवल शब्द ही समझमे आ रहे । तो कैसे कहा जाय कि यह सारा जगत शब्दमय है ?

शब्दाद्वैतवादका आशय—देखिये—वात यहाँ यह कही जा रही है कि लोगोको जब कुछ ज्ञान होता है तब ऐसा लगता है कि ज्ञान भी हुआ और उसका नाम भी या उसका शब्द भी जगा । अरे और कुछ न सही कोई आश्चर्य वाली चीज दिख रही, जिस चीजको कभी देखा ही न हो तो वहाँ भी इस रूपमे ज्ञान जगता है कि कुछ है । किसीका नाम ईंट है, किसीका नाम भीत है, तो किसीका नाम कुछ भी पड सकता है । जब भी ज्ञान जगता है तो भीतरमे शब्द उठता हुआ ही जगता है । इस कारण इन दार्शनिकोको यह ज्ञान बना कि सारा विश्व शब्दमय होता है । ऐसा एक शब्दाद्वैत ही तत्त्व है, अन्य कुछ तत्त्व नहीं है । इस सम्बन्धमे ये शब्दाद्वैतवादी तीन प्रकारके शब्द मानते है । एक तो जो बोलने मे आ रहे है, जिनको हम सुन लेते है । इनको कहते है वे बैखरी, अर्थात् जो स्पष्ट बोल-चालमे आये, जो कानोमे भी चोट लगाये । जैसे कि बैखरी बोलनेसे एक चोट सी आयी । ख यह महाप्राणवाला शब्द है । तो जैसे उससे एक कर्णको चोट पहुचे तो ऐसा शब्द कौन होगा ? ऐसा शब्द है यह बोलचालमे आया हुआ जिसे कहते है बैखरी वाणी । दूसरी होता है अन्तर्जल्परूप बोली । इसको वे बोलते है मध्यमान, और तीसरा शब्द होता है अन्तर्ज्योति स्वरूप, उसे भी शब्दमय देख रहे है चर्चाकार । इस तरह तीन शब्दोसे व्याप्त है सब कुछ, इसके अतिरिक्त कुछ नहीं है, ऐसा कुछ दार्शनिकोका अभिमत है ।

शब्दाद्वैताभिमतकी मीमांसा—बैखरी वाग्रूपता तो प्रकट ही भौतिक है, उसे कैसे ज्ञानानुविद्ध कहा जा सकता है ? हाँ इन दिखने वाले बाह्य पदार्थोसे विलक्षण भीतरमे जो अन्तर्जल्प चलता है उसही के सम्बन्धमे कुछ शका की जा सकती है कि वह तो ज्ञानमय ही है । शकाकारका आशय यह था कि भीतर जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह कुछ न कुछ शब्दो को लेकर उत्पन्न होता है । हम जिस किसी भी वस्तुका ज्ञान करते हैं तो अन्तरसे उसके सम्बन्धमे कुछ शब्द उठा करते हैं । अमुक है यह । इस तरह वह ज्ञान शब्दमय है और ज्ञान ही क्या, समस्त विश्व शब्दमय है । तो अन्तर्जल्पकी बात यह है कि अन्तर्जल्प जो

होता है वह तो है एक भीतरी काल्पनिक वाणी और उन शब्दोंके साथ-साथ जो ज्ञान हुआ है वह है एक प्रतिभासंमात्र । सो इस अन्तर्जल्पके बिना भी वह ज्ञान हुआ करता है । यह सोचना असंगत है कि अन्तर्जल्प न हो तो ज्ञान नहीं हुआ करता । अनेक ज्ञान ऐसे होते हैं सूक्ष्म कि जिनमें अन्तर्जल्प नहीं हो पाता । हम जितना जानते हैं वह सारा ज्ञान अन्तर्जल्परूप नहीं है । उनमें अधिकांश बिना अन्तर्जल्पके निकल जाते हैं । यद्यपि उन ज्ञानों का हम ग्रहण नहीं कर पाते, उनको ग्रहण करनेवाला कोई विशिष्ट ही आत्मा होता है, लेकिन अन्तर्जल्पके बिना ही ज्ञानकी मुद्रा हुआ करती है और एक तीसरी वाणी चर्चाकार ने बतायी है अर्न्तज्योतिरूप तो वह तो कोई पीडा ही नहीं है । वह तो अन्तःस्वरूपका दर्शन है । शब्दाद्वैतमय जगत है, ऐसा किसी दार्शनिकका सोचना यह अपनी बुद्धिसे अपने अन्तर्जल्पकी दृष्टि रखकर कहा गया है । वस्तुतः ज्ञान स्वरूप जुदा है और अन्तर्जल्प यह एक विकारकी अवस्था है । ज्ञान तो शुद्धरूपसे रह सकता है, पर शुद्ध स्थिति होने पर अन्तर्जल्प नहीं ठहर सकता है और बहुत शुद्धताकी बात तो दूर रहो, वहाँ तो अन्तर्जल्प रहित अवस्था है ही, किन्तु यहाँ भी योगीश्वरोंके अन्तर्जल्परहित ज्ञानानुभव हुआ करता है । तो शब्दोंके बिना यह अर्थ है । जैसे यह दृश्यमान अर्थ है इसी प्रकार शब्द भी एक अर्थ है और वह है भाषावर्गणोंके स्कन्धोंका परिणाम तो ऐसा जिनने अभिप्राय किया है उनके अभिप्राय में अन्तर्जल्प मुख्यतासे है और विज्ञानदृष्टिका मिश्रण है, इस स्थितिमें यह अभिप्राय बन जाता है कि सारा विश्व शब्दमय है ।

जीव, आत्मा व परमात्माको जुदा-जुदा पदार्थ माननेके अभिप्रायकी संभावित मूल जिज्ञासा—अब एक नई चर्चा यह आ रही है कि कुछ पढ़े लिखे लोगोंमें यह प्रसिद्धि चला करती है कि जीव, आत्मा, परमात्मा ये तीनों जुदे-जुदे हैं । तो ये तीनों जुदे जुदे हैं इस अभिप्रायकी आधारभूत दृष्टि क्या हो सकती है, यह एक जिज्ञासा की गई है । ब्रह्मवाद आदिक अनेक दर्शनोंमें इस बातको प्रमुख रूपसे कहा गया है कि जीव जुदी चीज है, आत्मा जुदा है और परमात्मा जुदा है, तथा मुक्तिके सम्बन्धमें उसकी व्यवस्था यो बनी है कि जब यह जीव आत्मामें मिलता है और आत्मा परमात्मामें मिलता है तो उसकी मुक्ति कहलाती है । तो यो जो मिलान बताया गया है वह पृथक्-पृथक् सत्ताको लेकर बताया गया है । तो इस तरहका कथन किस दृष्टिके आधारपर बना है, इस तरह यहाँ यह जिज्ञासा की गई है । इस जिज्ञासा का समाधान यह है कि पर्यायदृष्टिका परिणाम है । पर्यायको मुख्यतया निरखा और पर्यायको जो कुछ समझा गया है उसके अनुरूप नाम करके यह बताया गया है कि ये तो जुदी-जुदी चीजें हैं । आत्मा जुदी वस्तु है, परमात्मा जुदी वस्तु है । ऐसा कहने वालोंके चित्तमें यह बात नहीं पड़ी है कि जीव स्वयं शुद्ध होकर परमात्मा बनता है, किन्तु परमात्मा तो परमा-

त्मा ही है। जीव जब आत्मामे मिलता हुआ परमात्मामे मिल जाय तो उसका नाम मुक्ति है। अर्थात् जीवकी मुक्ति उधार है, सही नहीं है, तो ऐसा अभिप्राय किस दृष्टिके आधारपर बना ?

शब्दार्थविधिसे ज्ञान जीवादि पर्यायोंके एकान्तके परिणाममें जीवादिके पार्थक्यवादकी निष्पत्ति—उक्त अभिप्राय है पर्यायके एकान्तका परिणाम। जैसे जीवका, आत्मा और परमात्माका जो शब्दार्थ है उसपर विचार करेंगे तो ऐसा प्रतीत होगा कि हा जो जीव है वह आत्मा कैसे हो सकता ? जो आत्मा है वह परमात्मा कैसे हो ? जीवका अर्थ है जो पर अपेक्षासे दसप्राणो करके जीवे। इन्द्रियसे और शरीरमे रहनेवाले मर्म स्थानोंकी सुरक्षासे जो जीवे उसको जीव कहते हैं, ऐसे ही जीवके लक्षण माननेवाले बहुतसे लोग हैं। प्राय लोग यह समझते हैं कि अगर गला ठीक रहे, श्वास न रुके, गला न घुटे तो यह जिन्दा रहता है, अथवा अन्न खाया, भोजन खाया तो यह जिन्दा रहता है और अन्नसे, अगकी सुरक्षासे, इन्द्रियसे जीव जीवित रहता है उसका नाम जीव है। यह हुआ जीवका लक्षण। जिसको हम कह सकते बहिरात्मा, जो प्राणोपर दृष्टि रखे है, बाह्य साधनोपर दृष्टि रखे है, उससे ही जीवन मान रहा है वह है बहिरात्मा। जीव तो हुआ बहिरात्मा, लेकिन पार्थक्यवादी जन बहिरात्माके रूपसे भी नहीं मानते, उनका सिद्धान्त है कि जीव तो जीव है, ऐसा नहीं है कि वह बहिरात्मा है और वह फिर कभी अन्तरात्मा बने और परमात्मा बने। बहिरात्मा शब्द तो आपेक्षिक नाम है। होगा कोई अन्त आत्मा तब यह बहिरात्मा है, ऐसे अपेक्षाको लेकर बहिरात्मा शब्द प्रकट हुआ है, लेकिन जीव तो एक स्वतंत्र सत् है और वह प्राणो करके जिन्दा रहता है, सुख दुःख भोगता है। तो यो पर्यायदृष्टिसे जब निरखा और जो बहिरात्माका रूप है वही पूरा जीवका बनाया गया। उसे जीव कह लीजिये। आत्मा-अतति सतत गच्छति जानाति इति आत्मा, अर्थात् जो निरन्तर जानता रहता है उसको आत्मा कहते हैं। जो जाननशील है, जिसका ज्ञान प्रताप है वह कहलाता है आत्मा। इसमें कुछ अन्त दृष्टि करके स्वरूप निरखा उसीको और विशुद्ध दृष्टिसे देखो तो जो अन्त जानता रहता है उसका नाम है आत्मा। अर्थात् अन्तरात्मा हुआ यह ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव, और परमात्मा—जो परम हो जाय आत्मा उसको कहते हैं परमात्मा। उत्कृष्ट हो जाय, ज्ञानलक्ष्मीका पूर्ण विकास हो जाय ऐसे आत्माको कहते हैं परमात्मा। बात तो दृष्टि अपेक्षा से सही है कि बहिरात्मत्वसे उसे जीव कह लीजिए, अन्तरात्मत्वसे आत्मा कह लीजिए। और विशुद्ध पूर्णतासे उसे परमात्मा कह लीजिए। लेकिन ऐसा नहीं माना है उस दार्शनिकने। जो जीव है वह सदा जीव ही रहेगा, हा उसकी कल्याणअवस्था उसमें है कि वह परमात्मामे मिल जाय।

जीवको परमात्मामें मिलाकर अस्तित्व समाप्त कर देनेके आशयका निराकरण— जीव जुदा सत् है, उसका भला परमात्मामे मिलने से है। इसके लिए उदाहरण देते हैं कि जैसे कोई जलबिन्दु समुद्रमे मिल गया तो बूंदका जुदा अस्तित्व अब न रहा, वह समुद्रमे मिल गया है, इसी तरह जीव जब परमात्मामे मिल गया है तो जीवका भी जुदा अस्तित्व न रहा, वह परमात्मामे मिल गया, लेकिन यह उदाहरण यो ठीक नहीं बैठता कि बूंद समुद्रमे भी मिल जाय तब भी वह वही रहेगी, वह अपना अस्तित्व न खो देगी। समुद्र नाम है अनगिनते बूंदोंके समूहका। तो एक जलबिन्दु समुद्रमे डाल दी जावे तो अब जलबिन्दुको हम अलगसे क्या परख सके ? वह शकल तो हमको नहीं मिली, लेकिन उस जलबिन्दुका जो अस्तित्व है वह तो नहीं खतम हुआ। वह अस्तित्व तो वहाँ पड़ा हुआ है और कोई समय पाकर वह जलबिन्दु अलग भी हो सकता है। तो इस तरह जीव परमात्मामे मिलकर मुक्त कहलाये और फिर वह अपना अस्तित्व समाप्त करदे तो ऐसी मुक्तिका फायदा क्या रहा ? तो उसमे यह मिल गया। यो मिल जानेसे कही उस व्यक्तिका अस्तित्व खतम नहीं हो गया, व्यक्ति तो रहेगा ही। जैसे मानो कोई पार्टी किसी बड़ी पार्टीमे मिल गई, मानो वामपथी पार्टी कांग्रेसपार्टीमे मिल गई तो मिल जाय, विचार एक हो गए, संलग्न हो गया, लेकिन उस वामपथी पार्टीके मिल जानेपर कही उस पार्टीका नाश तो नहीं हो गया ? अरे वे तो विचारोंके न मिलनेपर फिर अलग हो सकते हैं। अरे यह जीव परमात्मामे मिल गया और उस जीवका अस्तित्व खतम हो गया, ये दोनों ही बातें असंगत हैं।

जीव, आत्मा, परमात्माके एकानेकवादका प्रकाशन— शुद्ध दृष्टिसे निरखिये तो यह जीव चैतन्यपदार्थ है। है कोई चैतन्यपदार्थ, वह चैतन्यपदार्थ जब कमोसे मलीमस है, अनेक विकल्प विचारोंसे आकुलित है, जन्म मरण कर रहा उस समयमे चेतनको जीव शब्दसे कह दिया तो प्रधानतया वह ठीक है, कह दीजिए—उसका अर्थ है कि उस चेतनकी इस समय ऐसी पर्यायदशा है और वही जीव, वही चेतन जिसको कि पहिले जीव-जीव कहा करते थे, वह जब सम्यक् प्रकाश पाता है और अपने अन्त स्वरूपको सम्हाल लेता है तो उस ही का नाम आत्मा कहलाने लगेगा और वही चेतन जब अपने स्वरूपसंयमके बलसे समस्त विभावों को, विकारोंको नष्ट कर देता है तो शुद्ध स्वर्णवत् शुद्ध स्फटिकवत् उसका सहज स्वरूप विकसित होता है, तो उस ही चेतनका नाम परमात्मा कहलाता है। तो यो यद्यपि एक चेतनके ही ये तीन नाम हैं—भिन्न-भिन्न अवस्थाओंमे, लेकिन यहाँ यह दार्शनिक उस प्रत्येक ही को पूर्ण द्रव्य समझता हुआ यह मान रहा है कि जीव अलग है, आत्मा अलग है और परमात्मा अलग है।

जीव, आत्मा व परमात्मासे परे ब्रह्मकी तुरीयपादताकी चर्चा—अब इसीसे सम्बन्ध-

द्वितीय चर्चा और आ रही है। ब्रह्म कोई एक चीथी चीज है। जो जीव, आत्मा और परमात्मा इन तीनोंसे परे है। तो अब दश परिच्छेदमें व्यक्तरूपसे बताया गई चर्चाओं में यह अन्तिम चर्चा है। इसके सम्बन्धमें जिज्ञासा हो रही है कि यह किस दृष्टिका परिणाम है जो यह समझा जा रहा है कि ब्रह्म, जीव, आत्मा, परमात्मा इन तीनोंसे परे है? यह है पारिणामिक दृष्टिके एकान्तका परिणाम। देखिये स्याद्वाद शासनमें पारिणामिक दृष्टिकी मुख्यतासे क्या विषय आया करता है? एक शुद्ध आत्मद्रव्य। शुद्ध चैतन्यस्वरूप, सहज आत्मतत्त्व। उसीका नाम ब्रह्म है। ब्रह्म नाम उसका कारण रखा गया है कि यह चेतन द्रव्य अपने गुणोंमें बढ़ते रहनेका स्वभाव रख रहा है। जैसे कोई स्प्रिंग विस्तार रूप में बना रहनेका ही स्वभाव रखा करता है, उसे कोई यदि दबा दे तो वह स्प्रिंग भले ही दब जाय, पर उसका यह दबना स्वभावतः नहीं है, वह प्रयोगसाध्य है। उस प्रयोगके हट जानेपर स्प्रिंगमें एक विस्तृत दशा ही बनती है। उसका बढ़नेका ही स्वभाव है, फैलनेका ही स्वभाव है। यो ही समझिये कि इस चेतनद्रव्यका, इस आत्मद्रव्यका बढ़नेका ही स्वभाव है, सकुचित होनेसे दबनेका, घटनेका स्वभाव नहीं है। इसी कारण इसका नाम ब्रह्म रखा गया है। ब्रह्म कहो, आत्मा कहो, चेतन कहो, सब अनर्थान्तर हैं, ऐसे ही ब्रह्म वह आत्मा है। वह शुद्ध सहज स्वरूप जीव, आत्मा, परमात्मा इन तीनोंसे परे है, क्योंकि ये तीनों इस पर्यायरूपमें निरखे गए हैं। जो बहिरात्मा है वह तो है जीव, जो अन्तरात्मा है वह है आत्मा और जो विशुद्ध है, विकसित है, भगवान है वह है परमात्मा। तो इन तीनोंमें अवस्थायें देखी गई हैं। एकमें शुद्ध अवस्था है, एकमें मिश्र अवस्था है, एकमें अशुद्ध अवस्था है। तो ऐसे इन तीन परिणामनोंकी दृष्टिका यह नाम है, लेकिन ब्रह्म वह चैतन्यस्वरूप, वह सहज-स्वरूप यद्यपि इन तीनोंमें गत है और तीनोंमें गत रहता हुआ भी किसी एक रूप ही शाश्वत नहीं है। ऐसा वह इन तीनोंसे परे ब्रह्म है।

तुरीयपाद ब्रह्मके अभिमतकी आधारभूत दृष्टिकी जिज्ञासा—ब्रह्मको वे दार्शनिक तुरीयपाद कहते हैं। चार पैरो वाला कहते हैं। चार पैरोके बिना न चौकी टिकती, न टेबिल टिकती, न जानवर टिकते, न मनुष्य टिकते। मनुष्योंके भी दो पैर होते और दो हाथ होते, इस तरह इन चारके बिना तो कोई जीव जन्तु नजर नहीं आ रहा है। पक्षियों के भी दो पैर हैं और दो पख हैं, इस तरह जगतकी व्यवस्था वे चार पादोंमें बना रहे हैं। प्रथम पाद है जीव, दूसरा पाद है आत्मा, तीसरा पाद है परमात्मा और तुरीयपाद (चतुर्थ-पाद, है ब्रह्म। उनकी इस व्याख्यामें जीवका लक्षण तो है जागृति रूप दशा और आत्माकी अवस्था है सुषुप्तरूप अवस्था और परमात्माकी अवस्था है अन्तःप्रज्ञ अवस्था और ब्रह्म इन तीनोंसे परे है। यद्यपि साधारणतया ऐसा कहना ठीक बैठ रहा कि जीव तो सुषुप्त

दशाको कहना चाहिए । जो सोया हुआ हो वह बहिरात्मा है और कहते ही है लोग कि मोहनीदमे सोये हुए है लेकिन यहाँ कही गई जागृति अवस्था खोटे भावमें जगनेको अर्थात् जो जीव जग रहा है इस बाहरी लोकमें, बाहरी परिणतियोमें, बाहरी विकल्प तरंगोंमें वह है बहिरात्मा । सोया हुआ अगर कहे तो उसका अर्थ यह निकला कि जो अपने अन्त स्वरूपके जाननेमें प्रमादी है, सोया हुआ है वह है सुषुप्त । किसी भी शब्दसे कह लो—स्वरूप सही नजरमें आना चाहिए । तो यह जीव जग रहा है विषयोंमें, कषायोंमें, इससे उसकी चेतना नहीं रही है सो वह कहलाता है जीव और आत्मा है सुषुप्त याने बाहरी बातोंमें जो नहीं जग रहा है किन्तु जैसे सोया हुआ पुरुष शान्त है, जैसा पडा है वैसा ही बडा है, हिलडुल भी नहीं रहा है ऐसे ही जो ज्ञानी पुरुष अपने आप यह दृष्टि बनाये हुए है कि हिलडुल भी नहीं रहा है और अविचलसा बना हुआ है वह कहलाता है आत्मा । और परमात्मा है अन्त प्रज्ञ, परमज्योतिस्वरूप, जिसकी प्रज्ञा बहुत विशाल है, सर्वज्ञ है, तीन लोक, तीन कालका जाननहार है, ऐसा जो कोई है वह है परमात्मा, और ब्रह्म इनसे परे है । वह ब्रह्म क्या चीज है ? अद्वैतरूप है आदिक कहकर ब्रह्मको तुरीयपाद कहा गया है, तो यह अभिमत किस दृष्टिका परिणाम है कि ब्रह्म इन सबसे परे है ? यह है पारिणामिक दृष्टिका परिणाम ।

पारिणामिक भावका अर्थ व उपयोग—पारिणामिक दृष्टिका अर्थ कोई सही समझ ले तब तो उसका उक्त एकान्त न रहेगा, पर पारिणामिक भाव करके जो एक फलित अर्थ निकाला गया है, केवल वही ध्यानमें रहे तो ऐसा विद्वान् पुरुष भी चूक कर सकता है । पारिणामिक भावका फलित और रूढ अर्थ क्या बना हुआ है ? पारिणामिक भाव जो अपरिणामी है, शाश्वत है, निर्विकल्प है, जिसमें पर्यायों नहीं, पर्यायोंसे रहित है ऐसा कोई जो भाव है उसको कहते हैं पारिणामिक भाव । यह हुआ रूढविश एकान्त । अब पारिणामिक शब्दका अर्थ समझियेगा—परिणाम प्रयोजन यस्य स पारिणामिक अर्थात् परिणामन ही जिसका प्रयोजन है उसे कहते हैं पारिणामिक । देखिये—इस शब्द व्याख्यामें इस तरहसे भी जगा दिया है कि वह कही परिणामशून्य नहीं है, उसमें परिणामन होता है, पर्याय होता है, मगर यह पर्याय जिसका प्रयोजन हो, जिसके लिए हो उस एक भावको, उस एक पदार्थको कहते हैं पारिणामिक । तो अब फलित अर्थमें यह बात आ गयी कि पर्याय जिसके लिए है, पर्याय जिसका प्रयोजन है वह भाव तो परिणामशून्य है, निष्पर्याय है, यह फलित अर्थ आ गया । शाश्वत है, एक रूप है, निर्विकल्प है, अभेद है, मानना चाहिए यह किन्तु इसका ही कोई एकान्त करले तो उसबी ये विचारणायें बन जाती हैं कि वह सबसे परे है, बिल्कुल निराला है । यह अनादि शुद्ध है, अनन्त शुद्ध है, पारिणामिक भावके

जिस जीवको बताया गया है वह न संसारी है, न मुक्त है, अभिन्नरूप है, लेकिन इसही रूप में कोई सर्वांगतया देखें, आगे पीछे, सारे रूपमें देखे तो उसके बन जाता है यह अपरिणामी ब्रह्म तत्त्व । इससे भी उसमें अन्तर क्या रहा ? द्रव्य अनादि अनन्त ध्रुव है तो क्या उसके परिणाम कुछ नहीं होते ? पर्याय बराबर निरन्तर चलती है, इस प्रसङ्गमें कोई यह हठ कर ले कि परिणामोका, पर्यायोका समूह ही पारिणामिक है जो एक एक पर्याय है वह है वास्तविक तत्त्व और उनके समूहका नाम रख दिया पारिणामिक । सो यह हठ भी बेतुकी है । देखिये पारिणामिका अर्थ है—परिणाम स्वभाव प्रयोजन यस्य स पारिणामिक । जिसका प्रयोजन स्वभाव है उसको पारिणामिक भाव कहते हैं । इस व्याख्यासे यह सिद्ध हुआ कि पारिणामिक भाव शाश्वत एक रूप है । इस पारिणामिक भावकी दृष्टिमें ब्रह्म, शुद्ध आत्मद्रव्य जीवादि तीनसे परे ही क्यों, वह तो नव तत्त्वोंसे भी विलक्षण है । किन्तु ऐसा मानकर कहीं पर्यायदृष्टिका प्रतिषेध नहीं करना है । स्याद्वादानुयायी होकर ही वस्तु-स्वरूपकी बना सकते हैं, अन्यथा नहीं । अब उसको एक भाव शब्दसे कह लो—द्रव्यस्थानीय—वह एक स्वभावी अनादि अनन्त है, शाश्वत है, एक रूप है, तो किसी पर्यायसे रहित ही है । अरे जिस भावको निरखा है इस पारिणामिक दृष्टिमें भी भाव निष्पर्याय है, पर सर्वथा निष्पर्याय हो यह बात वहाँ नहीं आती । पारिणामिक शब्द स्वयं परिणामको सिद्ध कर रहा है । है पर्याय, पर जिसके लिए है, जिसका प्रयोजन है वह है पारिणामिक भाव । बस पारिणामिक शब्दका यह अर्थ न घटित करनेसे एक ऐसा ही ब्रह्म स्वतंत्र मान लिया गया कि जो ब्रह्म है, अविकार है, शाश्वत शुद्ध है, जो कुछ बन रहा है विकार वह सब प्रकृतिका विकार है । प्रकृति माया है, मिथ्या है, इन्द्रजाल है, ब्रह्म है, पर एक सदा शुद्ध है । तो यो पारिणामिक दृष्टिका एकान्त करनेका यह परिणाम है ।

जीव, आत्मा व परमात्मासे अविभक्त व विभक्त ब्रह्मका आख्यान—अब उक्त चर्चा पर पुन विचार करें । जीव, आत्मा व परमात्मा, ये तीन अवस्थायें चैतन्यमय चेतनमें होती हैं, चेतनाके सम्बन्ध बिना जीवका कोई स्वरूप व्यवस्थित रह सकेगा क्या ? आत्माका स्वरूप चेतन सम्बन्ध बिना कोई व्यवस्थित नहीं कर सकता, इस तरह जीव, आत्मा व परमात्मा ये तीनों चैतन्यमय चेतनकी अवस्थायें हैं और इन तीनों अवस्थाओंका स्रोत यह चैतन्य है ऐसा वह चैतन्य स्वभावतः इस पारिणामिक दृष्टिमें जिस रूपमें निरखा गया वह चैतन्य अकर्ता है, अभोक्ता है, अहेतुक है और जीव, आत्मा, परमात्मा—इन तीनोंका स्रोत है । ब्रह्मको इन तीनोंसे सर्वथा अलग नहीं समझना, किन्तु वह चैतन्य ब्रह्म है और उस चैतन्यब्रह्मकी ये तीन परिणतियाँ हैं । अशुद्ध परिणतियोंमें जीव कहलाता है और मिथ्या परिणतियोंमें आत्मा कहलाता है और शुद्ध परिणतियोंमें परमात्मा कहलाता है । ब्रह्म

सामान्य है और जीव आत्मा परमात्मा विशेष है। केवल सामान्य कोई तत्त्व नहीं है, केवल विशेष कोई तत्त्व नहीं है। मनुष्यत्व सामान्य न हो तो आप बता सकते क्या कि यह बूढ़ा है, यह बालक है, यह जवान है ?...नहीं बता सकते। कोई बालक, बूढ़ा, जवान आदिक कुछ भी न हो तो क्या बता सकते हैं कि यह मनुष्य है ? तो पदार्थ सामान्य विशेषात्मक ही होता है, उनमें जो सामान्य चेतन है वह हुआ ब्रह्म और जो उसका विशेषण है वह कहलाया जीव, आत्मा और परमात्मा। ब्रह्म उनसे सर्वथा विभक्त है, यह अभिप्राय मिथ्या है। यदि उन्हें स्याद्वाद नीतिसे विचारा जाय तो यह मालूम होता है कि पारिणामिक दृष्टिका प्रताप है जो ऐसा मंतव्य बना।

स्याद्वाद विधिसे चलकर निर्विकल्प स्थितिमें दृष्ट ज्ञानज्योतिकी सुरक्षाका आवश्यक स्मरण—जिस प्रकार दीपक हवासे न बूझ जाय, वह सुरक्षित बना रहे, एतदर्थ लोग प्रयत्न करते हैं किसी मिट्टीके घरगूलामे छिपानेका, किसी ओटमे रखनेका और इतने भी साधन न मिले हो तो प्रयत्न करते हैं थोड़ा हाथ ही लगा लेनेका। 'इसी तरह यहाँ पर-खिये—जो यह ज्ञानज्योतिकी दृष्टि हुई है और जो ज्ञानकी दृष्टिमें चल रहा है, प्रकाशमान हो रहा है उसको कहीं बाहरसे कोई भोका न लग जाय तो जिसके पास जितना साधन है वह उसके द्वारा अपनी ज्ञानज्योतिकी सुरक्षित बनाता है। निर्विकल्प समाधिकी योग्यतावाला पुरुष उस निर्विकल्प समाधि द्वारा सुरक्षित बनाये रहता है, तो प्रमत्त विरत साधु अपने उस उच्च शुभोपयोगके द्वारा जहाँ शुद्धोपयोगका भी स्पर्श होता रहता है उस ज्योतिकी सुरक्षित बनाये रखते हैं। तो दार्शनिक जन या अन्य जन उस तरह बनाये रहते हैं जैसे उनके पास साधन हो, पर जितने भी ज्ञानी पुरुष हैं उन सभीका लक्ष्य एक समान है कि यह ज्ञानज्योति बूझ न जाय। अनादिकालसे जो कभी प्राप्त नहीं हुआ और जिसके प्राप्त होनेका अबसे अन्य कोई अवसर भी नहीं दिखता है, वर्तमान यह अवसर, इतना उत्कृष्ट क्षयोपशम, इतना उत्कृष्ट संस्कार, वातावरण, सत्सङ्ग सब कुछ प्राप्त हुआ है तो इसमें कर्तव्य यही मात्र है कि मेरा वह सहज ज्ञानस्वरूप मेरी दृष्टिमें रहे। बाहरी अन्य पदार्थ किसी प्रकार कुछ परिणामे, मेरा तो मेरेसे ही पूरा पड़ेगा। ऐसी दार्शनिक दृष्टि रखनेवाले अनेक लोग भी प्रयत्न तो इसीलिए करते हैं और करना चाहिए, पर इस विधिसे प्रयत्न करते हुए अनेक दार्शनिकोंने कुछ बीचकी बातोंका आग्रह करके ज्यो विकल्पों को पकड़ा त्यों भीतर की बात हाथसे खुल गई और इस तरह एकान्तके आग्रहमें वे अपना भी सर्वस्व खो बैठे। हाँ सन्तोष जरूर थोड़ा बहुत कर रहे हैं कि हम कोई विलक्षण बात परख रहे हैं। तब वे अपनी कल्पना माफिक सन्तोष कर रहे हैं, पर हाल यह हुआ कि जो एक थोड़ी कुछ ओट थी, दार्शनिक मंतव्य था कि जिससे इस ज्ञानज्योतिकी सुरक्षित बनाये

रहनेमें मदद मिले, मतव्योको ही एकान्त आग्रहसे दूषित कर लिया, तब इस तत्त्वसे वे हाथ धो बैठे। प्रयोजन यह है कि स्याद्वादका आग्रह, आश्रय किए बिना आत्माकी पर्यायी सिद्धि नहीं होती है।

एकान्तके आग्रहमें हानि—इस परिच्छेदमें अनेक दार्शनिकोंकी दृष्टियाँ बतायी गई हैं और साथ ही यह भी जाहिर किया गया कि ऐसा दार्शनिक अभिप्राय बननेकी सम्भावित आधार दृष्टि क्या हो सकती है? उन वर्णनोंको सुनकर उसी तरह अन्य अन्य दृष्टियोंके सम्बन्धमें भी समझना चाहिए कि और भी अनेक प्रकारकी जो दृष्टियाँ हैं वे दृष्टियाँ भी यदि स्याद्वादका आश्रय लेकर हुई हैं तब तो वे सम्यक् मार्गसे च्युत कराने वाली न होगी, किन्तु स्याद्वादका आलम्बन छोड़े हो और आग्रहमें आ गया हो तो उसको स्वरूपसे च्युत होना पड़ता है। बच्चा माँ को प्रिय होता है, वह एक दो ऐब कर बैठे तो माँ उसपर दृष्टि नहीं देती है। और माँ उस बच्चेपर अनुराग रखती है, पर कदाचित् बच्चा किसी एक बात पर आग्रह करके बैठ जाय तो माँके प्यारसे भी वह हाथ धो बैठता है। और चाहे कुछ कालके बाद वह प्रीतिसे बोल ले, मगर तत्काल तो उसको पीटना, डाटना, उपेक्षा करना, छोड़कर भागना इन सब बातोंका बोझ उस बालकको ही सहन करना पड़ता है। तो किसी एकान्तका आग्रह उसकी बरबादीका ही हेतुभूत होता है।

लोकदृष्टिमें तथा निरंशवादियोंकी दृष्टिमें सामान्यका स्वरूप—अब कुछ अन्य दृष्टियोंके सम्बन्धमें भी एक दो उदाहरण ले लीजिए। प्रमाण निर्णीत बात है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है। न वह कोई विशेष मात्र होगा, न कोई केवल सामान्य मात्र होगा। और यह भी परख लीजिये—वस्तुस्वरूपके सम्बन्धमें जितने दर्शन बने हैं वे सब दर्शन इस सामान्य और विशेषके किसी आग्रह या विपरीत वर्णनके आधारपर बने हैं। कितने दर्शन हैं जगतमें? सैकड़ों। और ३६३ पाखण्डमत तो उल्लेखमें बताये गए ही हैं, पर वस्तुस्वरूपके दर्शनमें जो विभिन्नताये आयी हैं उन सबका मूल आधार यह है कि सामान्य और विशेषके स्वरूपमें कोई समझनेमें गलती की। केवल इतना ही आधार है सारे दर्शनोंका, क्योंकि वस्तु सामान्यविशेषात्मक हुआ करती है। अब उसके बारेमें कोई कुछ भी निर्णय बनायेगा तो सामान्य और विशेषका सम्बन्ध रखकर ही बना सकेगा। और कोई पद्धति ही नहीं है। तो अब इस सामान्यविशेषात्मक पदार्थमें सामान्य क्या है, विशेष क्या है और किस-किस प्रकारकी त्रुटियाँ होती हैं सामान्यको समझनेमें और विशेष को समझनेमें, उसके दो उदाहरण दे रहे हैं। तत्त्व तो इतना विस्तृत है कि जिसका बहुत बड़ा विस्तार किया जा सकता है। कितने ही दिन तक समझा जाय, कहा जाय, तो भी पर्याप्त न होगा, लेकिन यह दार्शनिक विषय थोड़ा कठिन विषय है और आध्यात्मिक प्रसंग

मे इसको लम्बा नहीं किया जाना चाहिए, तो हम एक सामान्यतया बतला रहे हैं सामान्य । साधारणतया लोगोने सामान्यके सम्बन्धमे बताया कि जो सबमे बात पायी जाय उसे सामान्य कहते हैं । यह तो लोगोका एक सीधा निर्णय है ।

अब शब्दपद्धतिसे देखें तो सामान्य किसे कहते हैं ? तो समाने भव सामान्य । जो समान समानमे बात हो उसे सामान्य कहते हैं । यह बात भी वहाँ मिल गई । अब उसका यह विश्लेषण कीजिए कि वह सामान्य उस उस व्यक्तिमे बसा हुआ है, किस तरह बसा हुआ है ? तत्त्व तो यही है कि प्रत्येक व्यक्ति, प्रत्येक पदार्थ सामान्यरूप और विशेषरूप हैं लेकिन इस मतव्यसे हटकर कोई दार्शनिक यह कहता है कि सामान्य तो कुछ भी चीज नहीं है । केवल अतद्व्यावृत्ति है । अर्थात् वह नहीं है, वह नहीं है, यह व्यावृत्ति जहाँ नहीं हो, इस तरहके हटाव न हो उन हटावोके अभावका नाम सामान्य है । जैसे मनुष्य, सामान्य क्या ? गाय नहीं है, घोड़ा नहीं है, मकान नहीं है, बिच्छू नहीं है, उस मनुष्यके अतिरिक्त जितने अन्य अन्य पदार्थ हैं उन सब पदार्थोका जो हटाव है उसका तो लोगोने विशेष नाम रख दिया और मनुष्य मनुष्योंमे तद्व्यावृत्ति न होना इसका सामान्य नाम रखा है । अब दार्शनिककी सूझ देखियेगा—किस-किस ढंगसे वे सामान्यकी तहको टटोलना चाहते थे, लेकिन अतद्व्यावृत्ति ही यदि सामान्यका स्वरूप माना जाय तो वह तो अभावमात्र है । तो जो अभावरूप है वह कभी अर्थक्रियाकारी नहीं हो सकता ।

अतद्व्यावृत्तिरूप सामान्यके स्वरूपकी मीमांसा—अब इस अतद्व्यावृत्तिरूप सामान्य की मीमांसा कीजिये—वहाँ अतद्व्यावृत्ति तब ही लोग बता रहे हैं जब कि समानपरिणाम मौजूद है । सामान्य मनुष्यमे यदि समान परिणाम, समान शकल, समान स्वरूप, समानशील न हो तो कौन यह कह सकता है कि मनुष्य मनुष्यमे तद्व्यावृत्ति नहीं है । घोड़ा न हो, हाथी न हो, बिच्छू न हो, इन बातोको उसने कैसे कहा ? तब कहा कि जब सब मनुष्योंमे समान-समान परिणाम नजर आये । तो यदि समान परिणाम नहीं है और समान परिणाम का निषेध करके अतद्व्यावृत्तिके द्वारा उस सामान्यको बता रहे हैं तो समान परिणाम का यदि आधार न हो तो अतद्व्यावृत्ति नहीं बन सकती । उसकी व्यावृत्ति नहीं है, यह कथन नहीं बन सकता । वह तो हुआ विशेषका स्वरूप कि घोड़ा नहीं, अर्मुक नहीं, पर अतद्व्यावृत्ति जैसे यह मनुष्य अन्य मनुष्यसे अलग नहीं, यह मनुष्य अन्य मनुष्यसे भिन्न नहीं, उससे भिन्न नहीं । भिन्न न होनेका नाम सामान्य है । तो जैसे व्यक्तिमे विशेषतत्त्व न माना जाय तो वहाँ अन्यापोह घटित नहीं हो सकता, तद्व्यावृत्ति घटित नहीं हो सकती, इसी प्रकार समान परिणाम न माना जाय तो अतद्व्यावृत्ति भी घटित नहीं होती । किसी सामान्यका स्वरूप किसी तरहसे तोड़मरोड़ करके जो रखा है उसका निराकरण सुनकर

एक दूसरा दार्शनिक आया, बोला कि यह तो ठीक नहीं कहा जा रहा है—हमारी बात सुनो—वह सबको ठीक जंचेगी। “क्या बात है ? सामान्य दुनियाभरमें एक है और सब जगह व्यापक है। लो ये भाई भी बहुत भले आये, कहते कि एक सामान्य है और सारी दुनियामें व्यापक है। तो भला वे बतलायें कि जिसको सर्वव्यापक कह रहे हैं उनके सर्वव्यापकका मतलब क्या है ? क्या वह सब जगह सर्वपदार्थोंमें सारे क्षेत्रमें व्यापक है या उस व्यक्तिमें सबमें व्यापक है जिसका सामान्य बताया जा रहा है ? जैसे कोई कहे कि मनुष्यत्व सामान्य है और वह एक है, सर्वव्यापक है तो क्या सर्वव्यापकके मायने जितनी दुनियामें जगह है सबमें व्यापक है या जितने मनुष्य हैं उन सब मनुष्योंमें व्यापक है ? क्या मतलब है ? यदि कहोगे कि जितनी जगह है दुनियामें उतने सबमें व्यापक है तो यह तो प्रत्यक्षसे भी गलत बात लग रही है। आप हमसे १० हाथ दूर बैठे हैं, यहाँ बीचमें कोई मनुष्य नहीं है तो यहाँ कहाँ मनुष्यत्व भरा है ? और फिर वे यह बतायें कि वह मनुष्यत्व जब सब जगह व्यापक है तो यह क्या वजह हुआ कि बीचमें जो गाय खड़ी है उसमें तो मनुष्यत्व लग नहीं बैठा और जो ये दो हाथ पैरके आदमी हैं इनमें मनुष्यत्व चिपक गया ? सो क्या कारण है ? क्योंकि वह मनुष्यत्व यदि सारी दुनियामें एक सर्वव्यापक है, वहाँ जो आया सो ही मनुष्य कहा जाना चाहिए। उस मनुष्यत्वकी चिपक अथवा उस मनुष्यत्वका स्पर्श जिसको हो जाय वही मनुष्य बन बैठेगा, लेकिन ये दो हाथ पैर ऐसे अगके ऊपर ये मस्तक, मुख आदिक धारण करनेवाले इन मनुष्योंमें ही मनुष्यत्व क्यों आया ? अन्यमें क्यों नहीं आया ? सो सामान्य एक व सर्व सर्वगत है, ऐसा यहाँ सिद्ध नहीं होता। यदि यह कहा जाय कि जो व्यक्ति व्यक्ति है मनुष्य उन सब मनुष्योंमें मनुष्यत्व व्यापक है। तो इसका अर्थ यही तो हुआ ना कि अन्य जगह नहीं है। मनुष्यत्व मनुष्यमें है। अब इसकी भी बात सोचो—मनुष्यमें मनुष्यत्व है, इसका अर्थ आप क्या लगा रहे ? क्या यह अर्थ है कि मनुष्योंमें ही मनुष्यत्व है या मनुष्योंमें मनुष्यत्व ही है या मनुष्योंमें मनुष्यत्व रहता ही है। आपका वह निर्णयात्मक एव कहा लगा है, इसको तो बताइये—यदि कहोगे कि मनुष्यमें ही मनुष्यत्व है तब अब यह बतलाओ कि वह मनुष्यत्व प्रत्येक मनुष्य व्यक्तिमें ही व्यापक है या उसकी चीज फैलकर दूसरे मनुष्यमें है ? यदि इस तरह है तो पहिले वाले दोष हैं और यदि नहीं है तो यही हम कह रहे हैं कि मनुष्योंमें ही मनुष्यत्व है, वह मनुष्यत्व समान समान व्यक्तिमें ही है और साथ ही उसमें विशेष है तब वह सामान्यविशेषात्मक हो गया। यदि यह कहा जाय कि मनुष्योंमें मनुष्यत्व ही है तो इसके मायने हुआ कि मनुष्यमें और कुछ नहीं है, न अस्तित्व है, न वस्तुत्व आदिक है, बस मनुष्यत्व ही है। एक एवका अर्थ अन्यका निषेध हुआ करता है सो बात है गलत। यही क्रियामें एव लगानेका प्रसङ्ग है।

मनुष्यमे मनुष्यत्व रहता ही है । इसके मायने औरमे भी मनुष्यत्व रहता है । तो वस्तुको सामान्यविशेषात्मक माने बिना वस्तुकी व्यवस्था नहीं बन सकती । तब यह एकान्त आग्रह चला कैसे ? तो उनकी दृष्टि रही सामान्य की द्रव्यदृष्टि, सबमे साधारणतया निरखनेकी साधारण दृष्टि, पर उसका एकान्त होनेमे वस्तुकी व्यवस्था नहीं बनती ।

पृथक् सामान्यरहित विशेषके मन्तव्यकी मीमांसा—अब कुछ जरा विशेषकी भी बात समझ लीजिए । विशेषके सम्बन्धमे लोग इतने आग्रहमे आ गए कि अनेक दार्शनिकोंका यह कहना है -कि जो विशेष है वही पूरा पदार्थ है । जैसे क्षणिकवादी लोग, अथवा जो विशेष है वही पूर्ण पदार्थ है, कोई अवयवी नहीं है, एक-एक परमाणु ये स्वतंत्र स्वतंत्र पदार्थ है । कोई अवयवी, कोई प्रतिमा पिण्ड, कोई वस्तु नहीं है । लो विशेषके एकान्तमे इतना उतर गए, किन्तु सामान्यरहित विशेष भी असिद्ध ही है । सामान्यरहित विशेषको स्वतन्त्र पृथक् पदार्थ माननेवाले दार्शनिक विशेषका स्वरूप यो कहते हैं—“नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या。” नित्यद्रव्यमे रहनेवाले अन्तिम अवच्छेदक भाव याने जिनमे फिर और विशेष भेद सोचनेकी गुंजाइश न हो सके वे विशेष कहलाते हैं । ये व्यावृत्तिप्रत्ययके हेतुभूत हैं किन्तु यह लक्षण असंगत है—प्रथम तो सर्वथा नित्य द्रव्य कुछ होता ही नहीं है सो लक्षण असंभव दोषसे दूषित है । दूसरी बात यह है कि पदार्थमे स्वयं तादात्म्यरूपसे रहनेवाले विशेषभाव स्वयं व्यावृत्तिप्रत्ययके हेतुभूत है । जैसे गायोमे पाये जाने वाले सफेद, पीली, काली आदि गायके विशेष एक दूसरेसे जुदा परखानेवाले विशेष है । ये विशेष जिस द्रव्यके हैं वह द्रव्य सामान्य रूप भी है, यो पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है । जो लोग विशेषको पृथक् पदार्थ मानते हैं और ये विशेष एक दूसरेको व्यावृत्त बतानेवाले ज्ञानके कारणभूत हैं वे यह बतायें कि विशेष भी तो अनन्त माने गये हैं, फिर उन विशेषोंको परस्पर पृथक् बतानेके कारणभूत कोई अन्य विशेष है या ये ही विशेष अपनेमे भी परस्पर व्यावृत्तिका ज्ञान करा देनेके कारण हैं । यदि विशेषोमे व्यावृत्तिप्रत्ययका हेतुभूत अन्य विशेष है तब उसके लिये अन्य विशेष माना जायगा यो अनवस्था हो जायगी, यदि कहा जाय कि वे ही विशेष परस्पर व्यावृत्तिप्रत्ययके कारणभूत हैं तो पदार्थमे स्वयं ही पाये जानेवाले विशेषोंको ही व्यावृत्तिप्रत्ययका कारण मान लो पृथक् विडम्बित विशेषोवी कल्पना व्यर्थ है । पदार्थ स्वयं सामान्यविशेषात्मक है ।

पृथक् सामान्य विशेषके मन्तव्यका वैयर्थ्य—अब यहाँ यह निरखिये कि ऐसे सामान्य और विशेषके आग्रहमे उनको भीतरमे सन्तोषका साधन क्या मिला ? कुछ भी नहीं मिला । जैसे कहते हैं ना कि चले तो थे छब्बे होनेके लिए और हो गए दूबे, तिबे, चौबे आदि । चौबे कहते हैं चार वेदोंके जाननेवाले को, तो चले तो थे चार वेदोंके जाननेवाले चौबे छब्बे बननेको और हो गए दुबे (दो वेदोंके जाननेवाले) । सो यही हाल है इन एकान्तका अ

करनेवालोका । वे सब ईमानदारीके साथ चले तो थे आत्मवत्याग का पोषण करनेके लिए, मगर इतने आरहमे चले कि उनका जो अन्तःतत्त्व था वह भी छूट गया । और जब सामान्य-विशेषात्मक पदार्थ माना गया—यह मैं स्वयं आत्मा सामान्यविशेषात्मक हूँ—ओह ! यह मैं हूँ, लो हो गया विशेषवाद । और जहाँ होनेका अनुभव मात्र है वह हुआ सामान्यवाद । यह तो कही योगस्थितिकी बात और यहाँ ही जब निर्णयमे आता है, उपयोग निर्णयमे आता है तो इसका स्वरूप इसकी मूर्ति क्या दिखाई जाय ? वे अनन्त शक्तियाँ हैं, उन सबका जो अभेद पिण्ड है वही मैं हूँ । शक्तियोरूपमे जो नजर आता था उन सबका अभेद हो तो उसके मायने एक आत्मस्वरूपकी व्यवस्था बनी, सो पदार्थ सामान्यविशेषात्मक हुआ । यो पदार्थ जिस तरह सामान्यविशेषात्मक है उसी तरहसे मानकर चलें । तो हमको कल्याण क्यों करना चाहिए ? उसका उत्तर भी मिलता है ।

अब एक थोड़ीसी बात और भी समझनेके लिए कही जा रही है कि लोग कहते हैं कि वेद अपौरुषेय है । ऐसा क्यों कहा ? चाहे उन्होंने यह जाना हो कि यदि यह कह दिया जाय कि ये वेद ये शास्त्र आकाशसे उतरे हैं तो लोगोमे प्रमाणाताकी छाप ज्यादा बैठ जायगी । इसमे गलती हो ही नहीं सकती । ये तो आकाशसे उतरकर आये या जो भी बात हो, लेकिन इसको यदि शब्दानुसार देखा जाय तो देख लीजिए । पौरुषेयका अर्थ है कि लोकमे जो मनुष्य पाये जा रहे हैं उन सबकी जो करतूत हो उसको कहते हैं पौरुषेय, और इससे विलक्षण किसी शक्तिसे सम्बन्धित हो तो उसे कहते हैं अपौरुषेय । तो वेद मायने ज्ञान । वह ज्ञान सम्पूर्ण ज्ञान अपौरुषेय है, साधारण पुरुषोमे सम्भव नहीं हो सकता है । वह तो भागवत वेद है, याने भगवानका ज्ञान है, भगवानमे सम्भव है । यो वेद अपौरुषेय है । यदि यह आगमकी बात समझी जाय तो यह आगम भी अपौरुषेय है । यह स्याद्वाद आगम, यह समस्त तत्त्वोका यथार्थ विरूपण करनेवाला आगम क्या साधारण पुरुषोसे आया हुआ है ? क्या इसको किसी मनुष्यने किसी झोपड़ीमे एकान्तमे बैठकर इरादा करके बनाया है ? यह साधारण पुरुषोसे समागत नहीं है । यह तो अपौरुषेय है । इन साधारण पुरुषोसे विलक्षण जो भगवान जिनेन्द्रदेव हैं उनके ज्ञानमे जो कुछ भी भाषित हुआ वह उनकी दिव्यध्वनिसे प्राप्त हुआ है । अतः यह ज्ञान, ये आगम, ये वेद अपौरुषेय है । लेकिन अपौरुषेयका मर्म यह लोगोने न समझ पाया । उनकी समझमे यह बात आयी कि इन दिखने वाले पुरुषोसे विलक्षण तो कोई हुआ ही नहीं करता है, कोई अभी तक दीखा ही नहीं है, इससे उनको ये आगम किसी आप्तसे प्रकट हुए यह उन्हें रुचिकर न हुआ । वेद मायने ज्ञान, सो पूर्ण ज्ञान पुरुषोमे नहीं है, किन्तु भगवानमे है । वेद मायने आगम सो यह पूर्ण ज्ञान अपौरुषेय है, पुरुषप्रणीत नहीं है, यह तो अपौरुषेय है । वीतराग सर्वज्ञदेवकी दिव्यध्वनि

से उतरा है, आया है। ये आगम भागवत है, भगवान् श्री जिनेन्द्रसे चले आए हुए है। इसकी कथामे कुछ लोग ऐसा भी कहते हैं कि चतुर्मुख ब्रह्माके मुखसे ये वेद प्रकट हुए हैं। उनकी यह बात भी इस अपौरुषेयके मर्मको साबित कर रही है। चतुर्मुख भगवान् जिनेन्द्र देव के मुखसे निकली हुई दिव्यध्वनि हमें शिवमार्गको प्रदान करनेवाली है। उन जिनेन्द्रदेव के कुछ ऐसा ही अतिशय है कि उनका मुख चारो ओर दिखता है। यदि ऐसा न हो तो बैठनेके पीछे ही बड़ा भगडा पड जाय। कोई पीठ पीछे बैठकर भगवान्के दर्शन ही न करना चाहे। सभी भगवान्के मुखके सम्मुख बैठकर दर्शन करना चाहे, पर वहाँ ऐसा कोई भगडा नहीं है। प्रभु चतुर्मुख हुये, उनका मुख चारो ओर दीखा, उन प्रभुके मुखसे दिव्यध्वनि खिरी, गणधरो ने उस दिव्यध्वनिको भेला, उस आगमको बादमे फिर अन्य महर्षियोने प्रकट किया। देखिये तात्त्विक बात तो यह है, पर लोगोने इस बातको अन्य-अन्य ढंगसे माना। खोटे चारित्र वाले देव, गणेश, महर्षि आदि जिनका चारित्र रागी द्वेषी जीवोके समान दिखाई देता हो, इस तरहसे प्रसिद्धि हो गयी।

नय चक्रकी गहनता व नयचक्रसे निर्णय करके नयपञ्चाक्षुष्य अन्तस्तत्त्वमें मग्न होनेके कर्तव्यका स्मरण—जितने अभिप्राय हैं सबकी आधारभूत कोई मूलमे दृष्टि हुआ करेती है, अतएव बड़े विवेकपूर्वक समझने समझानेका उद्यम करनेवाले लोग ईमानदारीसे चिग गए हो, यह तो विश्वासमे नहीं आता, पर ज्ञानकी, नयकी ही कोई चूक बन गई, यह संभव है, क्योंकि नयचक्र एक ऐसा घनघोर जंगल है कि इसमे चलते हुए पथिक कई जगह भूल भटक सकते हैं। तो केवल एक नयकी भूलके परिणाममे जो ऐसे अनेक वस्तु-स्वरूपके बतानेवाले दर्शन हैं उनकी सम्भावित आधारभूत दृष्टिको निरखा जाय तो यह सब समन्वित हो जाता है। इन दृष्टियोके अतिरिक्त और भी इतने मत हैं कि जिनकी निश्चित कोई सीमा नहीं, क्योंकि जितने विचार हैं उतनी ही दृष्टियाँ हैं और जितनी दृष्टियाँ हैं उतने ही मत हैं, लेकिन उन सब मतोंका निर्णय युक्तिबलसे, न्यायबलसे कर लेना चाहिए और उस विसम्वादसे हटकर अपने आपमे अपना निर्णय बनाकर इस अन्तस्तत्त्वकी उपासना में अपना समय अधिक लगाना चाहिये। इन सब नयोकी परख हो जानेसे सत्य दृष्टिका दृढ-तम निर्णय हो जाता है। सही निर्णयमे पहुचनेके पश्चात् निर्णय व नयके विकल्पसे भी परे होकर अखण्ड सहज ज्ञानस्वभावके दर्शन ज्ञानमे तृप्त होना चाहिये। प्राप्त बुद्धिका वैभव व सदुपयोग यही है।

ॐ शान्ति !

ॐ शान्ति ॥

ॐ शान्ति ॥

॥ इति अध्यात्मसहस्री प्रवचन अष्टम भाग समाप्त ॥

अध्यात्मसहस्री प्रवचन नवम भाग

संसारमे यह जीव अब तक अपनी रक्षाके लिए, अपने हित और आनन्दके लिए जगह जगह अनेक पदार्थोंमे अपना लगाव जोड़ जोड़कर श्रम करता आया, किन्तु इसने कभी भी अपने परमपिताकी सुध नहीं ली। वह परमपिता एक चैतन्यस्वभाव अनादि निघन सहज निश्चल जो इस मुक्त उपयोगके विमुख होनेपर भी अलग होता नहीं है और मुक्त उपयोगके सही हो जानेपर व्यक्तरूपमे अपना प्रसाद ला देता है। इस परमपिताकी सुध न लेनेसे, इसकी शरण न गहनेसे अब तक इसने लाखों योनियोमे, लाखों करोड़ कुलोंके देहमे जन्म ले लेकर विडम्बनाये सही। उस ही परमशरण, परमपिता चैतन्यस्वभाव कारणसमयसार जो किसी भी ज्ञानी योगीको प्रियतम हो सकता है, जिससे प्रिय संसारमे और कुछ भी चीज नहीं है, उस ज्ञायक स्वभावका विशद वर्णन करनेके लिए अब इस परिच्छेदमे प्रयत्न किया जा रहा है। उस परमशरण, परमगुरु, परमदेव समयसार परमात्मतत्त्वका वर्णन करनेके लिए पहिले उसके अनर्थान्तर शब्दोका परिचय दिया जा रहा है। उसके कितने नाम हैं ? उसके नाम तो कितने ही रखे जा सकते हैं। और १००८ नाम सहज सिद्ध सहस्रनामस्तोत्रमे बताये गए हैं जिनसे उसका परिचय होता है। नाम रखा जाता है परिचयके लिए। कुछ लेना देना हो, कोई काम हो ऐसे ही प्रयोजनसे तो उसका नाम रखा जाता है। नाम रखे बिना लेना देना किसी प्रकार बन नहीं सकता है, इसलिए उसका नाम तो रखा ही जाना चाहिए। तो उसके यद्यपि अनेक नाम हैं फिर भी कुछ प्रसिद्ध नाम बतला रहे हैं।

सामान्य आत्मा—इस अतस्तत्त्वको यहाँ विशेष्य शब्दसे अतस्तत्त्व कह लीजिए जिसका कि यहाँ नाम बताया जायगा। वह अन्तस्तत्त्व सामान्यात्मा है। सामान्य आत्मा का अर्थ है जो प्रतिक्षण, प्रतिकालमे, प्रतिपर्यायमे रह ही रहा है, वह कभी बदला नहीं है। जो बात अन्त नहीं बदली है, परिवर्तन भीतर नहीं हुआ है उस स्वरूपकी दृष्टिसे कहा सामान्यात्मा। जो बात बदल गई, जिनका परिणामन हो गया उनको सामान्य न कहेंगे। वह सामान्य क्या हुआ ? सब अवस्थाओंमे रहकर भी जो एकत्व कभी छूटा नहीं है, शाश्वत रहे उस एकत्वको कहते हैं सामान्य। वह सामान्य आत्मा सुधमे न आये, इसकी दृष्टिमे न आये, ऐसी संसारमे चीजे दो ही तो हैं—उत्थान और पतन, भ्रमण और मुक्ति, उल्भन और सुल्भन। तो उल्भन और सुल्भनके बीचकी बात देखेंगे तो बड़ीसे बड़ी दिखेगी और छोटी देखेंगे तो छोटीसे छोटी दिखेगी। बड़ी दिख रही है कब ? जब उल्भने भरी हो तब। कितना बड़ा आवरण है, कितनी बड़ी विडम्बना है, कितने कठिन काम हो रहे हैं। चारों

गतियोमे भ्रमण, कीडा मकोडा आदिकके शरीरोमे जन्म, कितनी-कितनी आकुलताये, बहुत बड़ी चीज दिख रही है और जरा उस सुलभनकी दृष्टिमे आया तो उसे लगा कि वहाँ तो एक जरासे नुक्ता बराबर ही काम था उल्टे और सुल्टे होनेका । दृष्टि ज्ञान, चारित्र, गुण, कला, वही सबके सब है । जरा भी थोडा बाहरकी ओर दृष्टि उन्मुख हो गयी बस यह सारी विडम्बना बन गयी और कभी अपनी ओर उन्मुख हो गयी दृष्टि, तो सारा श्रेय अभिमुख है । सो इसकी इस उन्मुखता और परान्मुखतामे भी क्षेत्रकृत कुछ भी अन्तर नहीं आता । एक अगुली है, इसको बाहरकी ओर मुड़ाये, सकेतमे लाये और अपने आपकी ओर सकेतमे लायें तो इसमे तो थोडा कुछ श्रम अथवा क्षेत्रकृत अन्तर आ जायगा, लेकिन इस उपयोगसे बाहरकी ओर मुख करनेमे और अन्दरकी ओर मुख करनेमे क्षेत्रकृत कोई अन्तर नहीं आता । तो अब ध्यानमे लाइये कि कितनी छोटीसी बात है जिसका कि इतना बतगड़ बन गया है । अन्दरमे देखिये इसका उपाय भी कितना छोटासा है कि अनन्त संसारका भ्रमण भी ध्वस्त हो जायगा । उपाय भी क्या है ? बस अपने उन्मुख हो जाय, यही तो उपाय है । मुख तो करेगा कही न कही । किसी न किसी ओर उपयोग तो होगा ही । तो आत्मामे चाल ही यह है, आदत यह है कि उपयोग करना । इससे आगे तो आत्माका दूसरा कुछ प्रयोजन नहीं । बाकी तो सब सोचनेका ऊधम है । तेरी चाल इतनी है कि तू उपयोग कर तो तेरी चाल तो नहीं काट रहे । अरे तू विश्रामपूर्वक बैठकर, वहीका वही रहकर, एक प्रदेश भी टससे मस न होकर, किसी भी प्रकारका जरा भी कष्ट न मानकर अपने आपके अन्दर गुप्त तो हो जा । तुझे कोई जरा भी बाहर खींचेगा नहीं, तू तो बस वही आरामसे रह, खुश रह, और वहीका वही रहकर एक विलक्षण उपयोगकी अभिमुखता कर ले । इस कामके करने पर तुझे कोई श्रम भी विशेष नहीं करना है । तेरे इस प्रयासका फल यह होगा कि संसार का इतना बडा बतंगड जो तेरे पीछे लगा फिर रहा है वह सब क्षणभरमे ही खतम हो जायगा । अरे इतनी बड़ी बात न कर सके तब तो फिर संसारका यह भटकना ही बना रहेगा । यहा उस सामान्यात्माकी बात बतला रहे है जो परमपिता परमशरण, लोकोत्तम, मगल, सर्वम्बशरणभूत है उस सामान्य आत्माका वर्णन इस परिच्छेदमे आयगा ।

चैतन्यस्वरूप—इस अन्तस्तत्त्वका नाम लोग चैतन्यस्वरूप कहते है, यह अन्तस्तत्त्व चैतन्यस्वरूप है । अन्तस्तत्त्वके मायने स्वयं निज भीतरी असली सही चीज, वह चैतन्यस्वरूप है । उसमे चेतनेका स्वभाव पडा है, वह रचा ही इसी प्रकार है, अनादिसे स्वयंसिद्ध ही इस तरहका है, उसमे कला ही यह है, चीज ही यह है । जैसे कोई प्रकाशस्वभावी रत्न है, उसे कहीसे कही उठाकर धर दो, पर वह प्रकाश बना ही रहेगा, रत्नका ऐसा स्वभाव ही है । वह स्वभाव जायगा कहा ? ऐसे ही इस अन्तस्तत्त्वका स्वभाव ही है कि वह चेत

चैतन्यस्वभाव मात्र । तो ऐसे चैतन्यस्वभाव मात्र इस अन्तस्तत्त्वकी सुध लेनेमें ही हम आपका हित है । जिसने अपनी दृष्टि इस ओर की उसके लिए सब समस्या सुलभ जाती है । अभी तो लोगोको कोई ठौर ही नहीं मिल रहा है कि हम किसको पकड़कर रह जायें, किसको मानकर रह जायें ? कहीं ठौर नहीं मिल रहा है । गृहस्थीमें, परिवारमें, धनिकोंमें, किन्हीं लोगोमें, सब जगह देख लो—घरके स्त्री, पुत्र, माता, पिता, बन्धु, मित्र आदिको मानते कि ये मेरे हैं, ये ही मेरे लिए सर्वस्व हैं, शरणभूत हैं, ये ही मेरे लिए सहाय हैं, इनसे मुझे कभी धोखा हो ही नहीं सकता, ये सब एक हैं, ऐसा मानकर जिसको ग्रहण किया है उसको ही स्वेच्छानुसार ग्रहण नहीं कर सकते । कषायें बनती हैं, बदलती हैं, मन-मोटाव होता है, अनुकूल प्रतिकूल बातें बनती हैं, आपसमें टूटाफाटी हो जाती है, इसमें क्या तत्त्व रखा है, ये मेरे कुछ भी हितरूप नहीं हैं, ऐसा सोचकर वे ही इष्ट परिजन विलग-विलग हो जाते हैं । बताइये जगतमें ऐसी कौनसी चीज है, धन वैभव सोना चाँदी रत्न, साम्राज्य आदिक कि जिसमें लगे ही लगे रहना चाहे, वहाँसे हटें नहीं, व्याकुल न हो ? तो कोई पद ससारमें ऐसा नहीं है, लेकिन अपने आपमें अन्त प्रकाशमान यह कारण-समयसार, यह अतस्तत्त्व, यह सहजस्वरूप जो ज्ञानियोको स्वसम्वेदन गम्य है, अज्ञानियोको जिसका कुछ सम्वेदन नहीं हो पाता है ऐसा यह शरणभूत समयसार यह जिसकी दृष्टिमें आया, उसको फिर कभी बदलनेका भाव नहीं हो सकता कि अब इसको बदलकर और कुछ पकड़कर देखे । जिसने अपने अन्त प्रकाशमान इस ज्ञायकस्वभावका ग्रहण किया है उसका यह निर्णय बना कि सदाके लिए बस मेरे लिए यही है अन्य कोई नहीं, उसका अनुभव भी होता है तो चेतनरूपमें होता है इस कारणसे वह चेतना स्वभावरूप है ।

चेतन—इस शरण्य आत्माका नाम चेतन भी है, जो चेतें सो चेतन । तो केवल चेतनके रूपमें निरखकर उसे पुकारो । दादा, मामाके रूपमें उसे मत निरखो, वह तो चेतन है, दादा मामा नहीं हैं, वह भिन्न-भिन्न पोजीशन वाला नहीं है । मेरा जो स्वरूप है उसी रूपमें उसे देखिये—यह मैं अन्तस्तत्त्व एक जाननेवाला हूँ । चेतन सामान्यतया जहाँ बन रहा हो वह मैं हूँ, यह विचार, ये विकल्प तरंग, ये परिचय, ये बाहरी सुध, ये सब मैं नहीं हूँ । मैं चेतन हूँ, इस चेतनका इस परिच्छेदमें वर्णन होगा—जिसका कि शरण गहकर ससारके ये सर्व सकट टाले जा सकते हैं ।

ब्रह्म एवं परमब्रह्म—इस अन्तस्तत्त्वका नाम है ब्रह्म और परमब्रह्म । ब्रह्म शब्दसे यो कहते हैं कि यह अन्तस्तत्त्व अपने गुणोंसे बढता हुआ स्वभाव रखता है । इसके गुण हैं ज्ञान, दर्शन, जानन देखन, प्रतिभास करना, तो ज्ञान ऐसा सन्तोष खुदमें नहीं भरा है कि मैं इतना ही ज्ञान करके रह जाऊँ, और मुझे जरूरत क्या है ? देखिये—ज्ञान करनेवाले

सम्यग्दृष्टि या वर्तमान स्थितिमें ज्ञानका धनी आत्मा तो संतोष कर लेगा, ज्ञानका मालिक यह आत्मा यह संतोष कर लेता है कि मुझे तीन लोकके पदार्थ जाननेसे क्या मतलब पड़ा है ? स्वको स्व-जाने, परको पर, लेकिन ज्ञानमें यह सब नहीं पड़ा है कि हमने थोड़ासा ही ज्ञान लिया बस काफी हो गया । अरे वह तो ब्रह्म है, उसके बढ़नेका स्वभाव पड़ा हुआ है, ठीक है, तुम कर लो-सन्तोष कि मेरे लिए इतना ही ज्ञान काफी है और सम्यग्दर्शन होनेपर सम्यग्दृष्टिमें यह भाव बनता भी है । क्या करना ? स्वको स्व जानो, परको पर जानो, ठीक है, अपने प्रयोजनसे ऐसा हो गया, मगर ज्ञानगुणमें स्वयंमें ऐसी अधूरी जैसी बात रखना सगत नहीं है । वह तो बढ़ेगा, बढ़कर इतना बढ़ेगा कि इसमें लोकके सिवाय अलोकमें भी समा जायगा अर्थात् इसमें लोक अलोक सब समा जावेगे । और फिर भी भीतर इतनी हिम्मत रखेगा यह ज्ञानगुण कि ऐसे असंख्याते लोक हो, कितने ही लोक हो उन सबको अपनेमें समा लेगा । इस तरह यह ज्ञानमें चूँकि बढ़नेका स्वभाव पड़ा हुआ है वह कही रुकता नहीं है, इस कारण इसे ब्रह्म कहते हैं । इसीको परमब्रह्म कहते हैं, क्योंकि इसका ऐसा शीलस्वभाव यह सब बात इस जीवमें एक विलक्षण है, उत्कृष्ट है, इस कारणसे इसीका नाम परमब्रह्म है । उस अंतस्तत्त्वके कुछ नाम बताये जा रहे हैं जो वास्तवमें मेरे लिए सारभूत है, मेरे देव है, शास्त्र है, गुरु है, प्रमाण हैं । मुझे क्या करना चाहिए ? ऐसा कोई अगर प्रश्न करे तो उसके लिए यही प्रमाण है, यही करना चाहिए । क्या करना चाहिये ? बस यो रहना चाहिए, जैसा कि यह स्वरूप है । तो उस स्वरूपकी यहाँ चर्चा करते हैं उसके लिए कुछ उसके अनेक नाम बताये जा रहे हैं जिससे उस प्रभुकी विशेषता भी जाहिर हो और आगे प्रश्नोत्तर रूप यह वर्णन चलेगा तो प्रश्न करनेमें भी मदद मिलेगी ।

समयसार—इस अंतस्तत्त्वका नाम है समयसार । समय कहते हैं सर्व पदार्थोंको । जो अपनी गुण पर्यायीको प्राप्त हो उसे कहते हैं समय । सम् और अय ये दो शब्द इसमें पड़े हैं । सम् का अर्थ है सम्यक्प्रकारसे, अय मायने चलना । अर्थात् जो भली प्रकारसे चले उसे कहते हैं समय । ये समय याने पदार्थ अनन्त है । उन सबमें सारभूत पदार्थ यह चेतन समयसार है, उन सब चेतनोमें भी सारभूत यह रत्नत्रयस्वरूप है और उसमें भी सार याने जिसके आधारपर रत्नत्रय है वह है, यही अंतस्तत्त्व जो ६ तत्त्वोंमें गत होकर भी अपनी एकताको नहीं छोड़ता । इसका नाम कोई समयसारसार रखले तो अच्छा है । रख ले अथवा समयसारसारसार रख लें कितने ही सार लगा दें और इसकी महिमा पा लें ? यह कुछ नहीं कह सकते । हम कितना ही सार लगा लें, सब सार लुप्त हो जायेंगे, केवल एक सार रहेगा, अतिनिकट वाला सार रहेगा । व्याकरणकी पद्धति भी यही है । राम शब्दका बहु-वचनमें रूप बनता है तो अर्जुन व्याकरणके अनुसार यह बताया गया कि राम, राम, राम

ऐसा अनेक बार लिख लिखकर फिर उसमें बहुवचनका प्रत्यय लगायें और फिर अन्य सबका लोप करके एक राम शब्द रख ले, फिर उसकी संधि करके “रामा” ऐसा अपना पद बना लें। जैन व्याकरणके अनुसार हम कल्पनामें अनेक नाम रख लें, रख लेनेकी जरूरत नहीं, बहुवचनकी विवक्षा होनेसे कल्पनागत होते यो उसमें बहुत्व मानकर ही हैं। बहुवचन का प्रत्यय कर लें, तो कितने सार लिखे जायें? लिख लिया, अन्तमें रहेगा एक सार, ऐसा यह समयसार है।

समयसार सहज रत्नत्रय भावका संकेत है। सम्, अय और सार ये तीन शब्द हैं। सम् मायने सम्यक्, अय मायने ज्ञान व सार (सरण) मायने आचरण, अर्थात् सम्यक्त्व, ज्ञान और आचरण ऐसा रत्नत्रयात्मक यह समयसार है। ऐसा रत्नत्रयस्वरूप, ऐसा यह शील रखनेवाला, परम आनन्दमय जिसका सहज शान्तस्वभाव बसा हुआ है उसकी ओर दृष्टि ले जाना चाहिये। प्रयोग करके धीरेसे मौन रहकर जैसे कोई सक्षिप्त छोटी चीज हो तो उसमें धैर्यतासे ही काम निभा पाते हैं इसी प्रकार धीर होकर, गम्भीर होकर, निश्चल होकर अपने आपमें हिलाव डुलाव न रखकर उस तत्त्वकी दृष्टि कर लीजिए। एक बार भी वह परमपरमात्मा, उसकी परख, उसका लक्ष्य दृष्टिमें आ जाय, नजरमें आ जाय तो फिर संसारसंकट उसका नियमसे टलेगा। एक बार तो दृष्टिमें आ जाय, फिर इस ज्ञानीकी यह धुन रहती है कि हे परमशरण, हे अविकार स्वभाव। अब तुम मुझसे ओझल मत हो। इसके एवजमें चाहे कितने ही संकट आयें, उपद्रव आयें, वे सब सह लेंगे, मगर हमसे अब ओझल मत हो। इसीका चित्रण है सुकौशल गजकुमार आदिकका उपसर्ग। इसे कहते हैं परमप्रीति, परम अनुराग। जिससे परम अनुराग होता है उसको ग्रहण करनेके प्रसंगमें कितने ही कोई उपद्रव करे, मारे पीटे तो उसकी भी परवाह न करके उसे ही ग्रहण किया करते हैं। तब जिसे अविकार ज्ञानस्वभावका दर्शन हुआ है और जिसको इतने बड़े भारी संसारके बोझको दूर कर देनेका मार्ग मिल गया है, आनन्द प्राप्त हुआ है, उसकी धुन यही है कि अब तुम ओझल मत होओ। उस तत्त्वको कहते हैं समयसार।

कारणसमयसार—इस अन्तस्तत्त्वका नाम है कारणसमयसार। समयसारको दो रूपोंमें निरखियेगा—(१) कार्यसमयसार और (२) कारणसमयसार। कार्यसमयसार तो हैं प्रभु अरहत सिद्ध परमात्मा। तो हुआ क्या बड़ा? जैसे कोई मिट्टीका घड़ा बनाता है तो पानी भी मँगाता, कुछ बारीक भूसा भी उसमें सानने के लिए मगाता, कुछ रंग भी उसमें मिलाता और दड चक्र, थपथपा आदिक साधन भी मगाता, और उसके अनुकूल कुछ उत्साह भी जगाता, तब कही वह घड़ा बना पाता। तो इस तरहसे जो प्रभु हुए, परमात्मा हुए उनके परमात्मा बननेमें बताइये कहासे कौनसी चीज ला लाकर संचित की गई? उस

परमात्माका निर्माण करनेके लिए बाहरसे क्या क्या साधन इसमें छिपाने व जुटाने पड़े, जरा बताओ तो सही ? • • • अरे बाहरसे कुछ भी तो साधन नहीं लाने जुटाने पड़े । बाहरसे कुछ बात नहीं हुई ? • तो क्या प्रभु तारीफके लायक नहीं है ? • • • हाँ है भी । और दिख रहा कि नहीं भी है तारीफके लायक, क्योंकि वह तो जो थे सो ही हो गए । वहाँ कोई विलक्षण बात नहीं हुई । जो स्वभाव था वह रह गया । वहाँ हटाव हटाव तो हुआ, ग्रहण कुछ नहीं हुआ । तो जो था वही रह गया, इस ही का नाम तो है कार्यसमयसार । वहाँ क्या रह गया ? जो था सो ही रह गया । “जो था” इस ही का नाम है कारणसमयसार । जो रह गया उसका नाम है कार्यसमयसार । तात्पर्य यह है कि जैसा जो सहजस्वरूप है, ज्ञायकस्वरूप है, चैतन्यमात्र है, अपने आपके सत्त्वके कारण जो इसका सहजस्वरूप है वह है कारणसमयसार याने वह ही तो अब है । उसका प्रताप व्यक्त हो गया, प्रकट हो गया । जो अप्रकट है वह प्रकट हो गया । यही तो बात होती है परमात्मतत्त्वमे । तो इसी कारण उसको कारणसमयसार कहते हैं । उस परमात्मपदकी प्राप्तिमें अनिवार्य कारणता इसी तत्त्वमे है, अन्य पदार्थोंमें नहीं है । यह कारणसमयसार यद्यपि सब जीवोंमें बस रहा है लेकिन जब जैसा सुयोग जिसको मिलता है तब उसकी व्यक्ति होती है । जैसे घड़ा बननेकी योग्यता सब मिट्टीमें है । लेकिन जिस मिट्टीके लिए द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावका योग मिल गया उसमें घड़ा रूप बन गया, पर कारणता सब मिट्टियोंमें है । और ऐसी कारणता कारणसमयसार स्वभाव दृष्टिसे तो अभव्यमें भी पड़ी हुई है । सुमेरुपर्वतकी जड़के नीचेकी मिट्टीमें भी घड़ा बननेकी योग्यता पड़ी हुई है । वहाँ वे मिट्टीके कण मिल तो न सकेंगे, मगर योग्यता वहाँ भी पड़ी हुई है । और इस मिट्टीमें तो कुछ बात बनावेंगे, करेंगे तब घड़ा बनेगा, किन्तु यहाँ समयसारको तो दृढता से निहारना भर है, केवल उपयोगको बदलना भर है । वह तो बड़ा सरलसाँ काम है, सीधा और स्वाधीन काम है । इस ही वृत्तिके द्वारा वह परमात्मा व्यक्त होता है, साध्य होता है । तो ऐसे इस अन्तस्तत्त्वको कहते हैं कारणसमयसार । इस अन्तस्तत्त्वका वर्णन किया जायगा, इसके लिए कुछ नामकरणकी बात यहाँ कही गई है ।

कारणपरमात्मा — जिस अन्तस्तत्त्वके आलम्बन करनेमें तत्काल भी संकट दूर हो जाते हैं और सदाके लिए संकट दूर हो जायें ऐसा पौरुष बन जाता है उस अन्तस्तत्त्वके यहाँ कुछ नाम बताये जा रहे हैं । इसका एक नाम है कारणपरमात्मा । कारणसमयसार की तरह कारणपरमात्मामें भी वैसा ही स्वरूप है, फिर भी यहाँ परमात्मा शब्दसे कहकर यह स्पष्ट किया गया है कि लो परमात्मा उसे कहते हैं जो परम आत्मा हो । मा कहिये ज्ञानलक्ष्मी वह जहाँ कहो उत्कृष्ट प्रकट हो गयी हो ऐसे आत्माक नाम है परमात्मा । तो वह परमात्मा तो है व्यक्त कारणपरमात्मा और कारणपरमात्माका पर्यायदृष्टिसे कारणभूत

कारणपरमात्मा है १२ वें गुणस्थानवर्ती जीव । जिस पर्यायिके बाद यह परमात्मापन प्रकट होता है उस पर्यायिको कहेंगे कारणपरमात्मा । और स्वभावदृष्टिसे कारणपरमात्मा है वह चैतन्यस्वरूप जो कि परमात्मा बनने पर प्रकट हुआ है उसे कहते हैं कारणपरमात्मा । तो कारणपरमात्माको यहाँ दो रूपोंमें निरखना है । द्रव्यदृष्टिसे कारणपरमात्मा तो है शाश्वत अनादिनिधन अहेतुक असाधारण एक चैतन्यस्वभाव और पर्याय दृष्टिसे कारणपरमात्मा है १२ वें गुणस्थानवर्ती योगीश्वर । तो वहाँ जो परमात्मत्व प्रकट हुआ है, उस शुद्ध अवस्थामें भी कारणपरमात्मत्व प्रकट है और वह परमात्मत्व प्रतिक्षण प्रकट रहता है । परमात्मत्व एक परिणामन है । आत्माकी शुद्ध अवस्था वह प्रतिक्षण परिणाम रही है । सो प्रतिक्षण परिणामनेके लिए कारण चाहिए उपादान कारण । तो वहाँ भी कारणपरमात्मत्व सदैव है । परमात्मत्व प्रकट होनेकी स्थितिमें यह द्रव्यदृष्टि वाला कारणपरमात्मा तो कहीं विदा नहीं हो गया है । ऐसी आशका यहाँ नहीं रखना कि जब कार्यपरमात्मा बन गया है तो कारणपरमात्मत्वकी क्या जरूरत है ? अरे कार्यपरमात्मा हो तो गया है, किन्तु वह अपरिणामी नहीं है, प्रतिक्षण कार्यपरमात्मापन प्रकट हो रहा है, तो वह कार्यपरमात्मापन किसका आलम्बन लेकर प्रकट हो रहा है ? वह है कारणपरमात्मत्व । अब वह कारणपरमात्मत्व जीवमें शाश्वत है, निगोदमें भी है, पर वहाँ कारणपरमात्मत्व की व्यक्ति कार्यपरमात्माके रूपमें नहीं है । सिद्धमें भी कारणपरमात्मत्व है और उसको कारणरूपसे उपादान करके प्रतिक्षण केवलज्ञान रूप हो होकर परिणाम रहा है यह । जैसे अमृतचन्द्र सूरिने भी कहा है कि अनादि अनन्त अहेतुक ज्ञानस्वभावको कारणरूपसे उपादान करके प्रवेश करते हुए केवल ज्ञानोपयोगरूप हो होकर परिणामता रहता है ऐसा वह स्वयंभू है, इस स्वयंभूताका मात्र यह अर्थ न लेना कि पहिले क्षणमें केवली बन गए, स्वयंभू हो गए अब तो स्वयंभू हो चुके । अब बारबार स्वयंभूताकी क्या बात है ? सो बात नहीं है । जब पदार्थ प्रतिक्षण उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक है तो प्रतिक्षण स्वयंभूता है, प्रतिक्षण परमात्मत्व है, प्रतिक्षण केवलज्ञान है, ऐसा होनेके लिए जो वह निज कारण अनादि अनन्त ज्ञानस्वभाव है वह कारण बन रहा है । उपादानरूपसे वही चल रहा है । तो जो कारणपरमात्मत्व सर्व जीवोंमें शाश्वत बना हुआ है उसकी दृष्टि जिसने की उसका संसार-संकट दूर हो गया ।

संसारसे विरक्त संतोंका आराध्य कारणपरमात्मा—यह जीव जिस भवमें जाता है उस भवके थोड़ेसे ही समागमोंको पाकर ऐसा विभोर हो जाता है कि मानो हमको यह अपूर्व ही सम्पदा मिली है, जो अभी तक कभी न मिली थी । जैसे कि भोजनकी आसक्ति रखनेवाले लोग वैसी ही दाल रोटी रोज-रोज खाते हैं लेकिन रोज ही उनको नई चीज मालूम होती है, अपूर्व चीज मालूम होती है । ऐसे ही ये व्यासक्त जन जिस भव

मे जाते हैं, जिस समागमको पाते है उस समागमको अपूर्व मान लेते है और उस ही आदतके अनुसार यह संस्कार इस भवमे भी पडा है कि जो समक्ष हो उसीको अपूर्व मान लिया । अपूर्व है समागम, लेकिन इतनासा परिचय यह क्या दम रख रहा है ? अनादिकाल हो गया भ्रमण करते-करते । कितने ही संग छोड चुके है, इससे भी इष्ट-इष्ट पदार्थ अनेक प्राप्त हुए थे, उन्हे भी छोड दिया, फिर वर्तमानका क्या समागम है ? कितनेके लिए संकोच करना, लिहाज करना, परिचयकी दृष्टि बनाना । किन्तु उनके ही आधारपर अपना सब कुछ निर्णय करनेका वही संस्कार यह मोही जीव लादे हुए है, इसका भी उच्छेद तत्वज्ञानी जीव कर लेता है । तीन लोक तीन काल कितना बडा है, यह जिनके ज्ञानमे प्रायः नाचता रहता है ऐसे जीवोके संस्थानविचय धर्मध्यान बताया गया है । करणानुयोगकी दृष्टि से चौथे गुणस्थानमे चारो ध्यान बताये गए है, लेकिन पूर्णताकी दृष्टिसे संस्थानविचय धर्मध्यान होता है छठे गुणस्थानसे । छठे गुणस्थानमे विशिष्ट संस्थान विचय धर्मध्यान होता है वह वहाँ परम वैराग्यका कारण है । जिसके यह निर्णय है कि तीन लोक कितना बडा, तीन काल कितना बडा और यह दृष्टिमे रहे तो यह छुटपुट मोह उसे सता नहीं सकता । तो यहाँ क्या समागम है, क्या परिचय है ? इसमे क्या उलझना है ? एक अपने अन्तस्वरूपका आलम्बन करके सदाके लिए अपनेको नि संकट बनाना है तो जिस अतस्तत्त्वका आलम्बन लेकर सदाके लिए नि संकट हो जाता है वह अन्तस्तत्त्व यही है कारणपरमात्मा ।

सहजसिद्ध परमात्मा—इस अन्तस्तत्त्वका नाम है सहजसिद्धपरमात्मा । लोग सिद्ध-पूजाके भाषाष्टकमे पढते है—“सहजसिद्धमह परिपूजये” अर्थात् मैं सहजसिद्धको भजता हू । भावपूजा है तो सहज सिद्ध पूज्य हैं । अब भावमन्दिर हो जाय तो यह भी मनुष्य तुच्छ कुछ नहीं रहा, यह भी भावरूप हो रहा, ऐसा जहाँ सब कुछ भावरूप ही हो रहा है, ऐसे उस सहजसिद्धमे जो उपयोगका होना है वह है नोआगम भावसिद्धपूजा । अद्वैतसिद्धपूजा—इसमे बडी विशेषताओसे ऐसी तारीफ की गई है कि जो सिद्ध भगवानमे भी घटित हो और अपने आपके उस अतस्तत्त्वस्वरूपमे भी घटित हो और पूजनकी विधि भी यही बतायी गई है भाषाष्टकमे कि उस विधिके लिए कोई परतत्रता नहीं होती । कुवाँ जाना पड़े, पानी छानना हो, द्रव्य धोना हो या दूसरे लोग कोई इतराज कर सकें— तुम द्रव्य नहीं लाये, मुफ्त क्यों पूजा कर रहे हो ? अथवा अन्य प्रकारका भी विवाद ला सके, इन सबकी जहाँ कुछ भी गुंजाइश नहीं है ऐसी विधि भी बतायी गई है । इस भाषाष्टकमे पूजा किसे है ? सहजसिद्ध को । सहजसिद्ध, अनायाससिद्ध, अर्थात् कोई बाहरी खटपट साधन नहीं, कोई मूर्तिक पदार्थ जुटाकर तैयार किया गया हो सिद्ध ऐसी बात नहीं है । किन्तु जो आवरण थे विषय कषाय भाव उन आवरणोको हटाया कि स्वयं ही सहज वहाँ शुद्ध भाव प्रकट हो गया । जिनके

यह मर्म विदित नहीं है वे इस भावपूजापर क्या अधिकार पायेंगे ? वे तो बाहरी चीजें देखेंगे । जो मर्मसे अपरिचित है वे अर्थ बाहरी बातोंमें ही लगा देते हैं, और तब विडम्बनायें हो जाती हैं ऐसा कि जो उद्देश्य है उससे कितना ही दूर पहुँच जाते हैं । भगवद्भक्तिका प्रयोजन है कि भगवन्तोने जिस विधिसे अपने आपमें पौरुष किया है वह पौरुष उसकी दृष्टि में आये और उस ही पौरुषके प्रति उत्साहवान रहे, यह है पूजनका प्रयोजन, लेकिन बाहरी चीजें ज्ञानियोकी देखकर उसमें श्रद्धा कर लेते हैं कि ऐसी पूजासे धर्म होता है, पर वासना अपनी वैसी ही रखी । बाहरी क्रियायें तो ले ली ज्ञानियोकी और वासना रखी, बस इसके जोड़का ही नाम याने अपनी वासना व ज्ञानियोकी क्रिया, इनका जो समन्वय है बस उसका नाम आजकी पूजा है और तब विडम्बना क्या बनी ? मेरे संतान हो, मेरा धन बढ़े, मुकदमेमें जीत हो, इसके लिए अतिशय क्षेत्रमें लोग अपनी पूजा क्या करने लगे ? मनीषी मनाने लगे । विडम्बना यहाँ तक हो जाती है ।

अमर्मज्ञतामें विडम्बना—एक कथानक है कि कोई एक वैद्य कही जा रहा था । उसे रास्तेमें एक ऊँटवाला मिला । उसके एक ऊँटके गलेमें कूम्हड़ा अटक गया था जिससे वह बेहोशी हालतमें था, मरणासन्न दशाको प्राप्त हो गया था । वह ऊँट वाला बहुत दुःखी हो रहा था । वैद्यने उससे पूछा—भाई क्यों दुःखी हो रहे हो ? तो ऊँट वालेने बताया कि हमारे ऊँटके गलेमें कूम्हड़ा अटक गया है जिससे यह मरणासन्न दशाको प्राप्त हो गया है । अगर यह मर गया तब तो हमारे ५००) रुपये पर पानी फिर जायगा । इसीसे हम दुःखी हो रहे हैं । तो वैद्य बोला—अजी एक काम करो—दो पत्थरके टुकड़े लाओ, अभी हम तुम्हारा ऊँट ठीक किए देते हैं । सो भट दो पत्थरके टुकड़े वह ऊँट वाला उठा लाया । वैद्य ने ऊँटके गलेके नीचे एक पत्थरका टुकड़ा रखा और दूसरे पत्थरसे धीरे-धीरे विधिपूर्वक पत्थर मार मारकर कूम्हड़ेको फोड़ दिया । कूम्हड़ा फूट जानेपर ऊँट उसे निगल गया और अच्छा हो गया । ऊँट वालेने वैद्यको २०) रुपये इनाममें दिए । अब वैद्य तो चला गया, ऊँट वालेने सोचा कि हम व्यर्थ ही ऊँटपर घास लाकर बेचनेका काम करते, उसमें तो गुजारा नहीं चलता, अब हम वैद्यका काम करेंगे, क्योंकि इसमें अच्छी आमदनी होगी । सो ऊँटका काम छोड़कर वैद्य बन गया । एक दिन क्या घटना घटी कि वह किसी नगरमें यह आवाज दे रहा था कि हम सब बीमारियोकी अच्छी दवा करते हैं । जिसे चाहिये वह दवा करवा सकता है । तो एक सेठके घर उसकी माँ बहुत दिनोंसे बीमार थी, वह ठीक ही नहीं हो रही थी, तो बुलाया उस वैद्यको और उसकी दवा करनेको कहा । तो उस वनावटी वैद्य ने कहा—ठीक है, यह बुढ़िया माँ अभी ठीक हो जायगी । दो पत्थरके टुकड़े लाओ । आ गए टुकड़े । एक पत्थर बुढ़ियाके गलेके नीचे रखा और एक पत्थर ऊपर गलेमें मारा तो

बुढ़िया टैं बोल गयी अर्थात् मरणको प्राप्त हो गई । अब वह सोचता है कि देखो हमने काम तो सही किया, जैसा कि उस वैद्यने किया था वैसा ही काम मैंने भी किया, पर ऐसी क्या चूक हो गयी जिससे यह बुढ़िया मर गई ? वह वैद्य तो यो पछता रहा था । सेठने उसे धक्के मुक्के मारकर भगा दिया । अरे तो देखिये—उसकी यह विडम्बना क्यों बनी ? इसलिए कि उसने उसके मर्मको न जाना था । यही हाल तो यहाँ भी हो रहा है । लोग जानियोंकी क्रियायोको देखकर, पूजन आदिककी क्रियायोको देखकर पूजन आदिककी क्रियाये करते हैं । पर उसके मर्मको न जानकर उन क्रियायोको करके वे कुछ लाभ नहीं उठा पाते, और इस अपूर्व अवसरको पाकर भी अपनी बरबादी कर बैठते हैं ।

प्रभुपूजाका लाभ—देखिये—प्रभुपूजा करनेका उद्देश्य यह था कि जैसे प्रभुने सिद्ध अवस्थाको प्राप्त किया ऐसे ही हमें भी प्राप्त करना चाहिए । उसको प्राप्त करनेके लिए कहीं बाहरमे कुछ आढम्बर नहीं जोड़ा है, बाहरमे कोई क्रियाकलाप नहीं करना है । वह तो सहजसिद्ध है । प्रभुने क्या किया ? अरे जो थे सो ही रह गए । वह अवस्था तो सहजसिद्ध है । सहका अर्थ है साथ और ज का अर्थ है प्रकट होना, उत्पन्न होना, अर्थात् जवसे मैं हू तबसे ही उत्पन्न होनेवाला । तो यह मेरा चैतन्यात्मक भाव यह भी अनादिसे है और यह सहजसिद्ध है, किसी दूसरे पदार्थकी कृपासे नहीं बना है, किन्तु अपने आपके सत्त्वके कारण ही स्वयमे जो स्वरूप है ऐसा वह सहज ज्ञानस्वभाव, सहज आनन्द चतुष्टय है सहजसिद्ध । उस सहजसिद्धकी पूजा करते हुए ऐसे इस सहजसिद्ध परमात्माका जो आलम्बन लेते हैं उनको तत्काल भी सकट नहीं और सदाके लिए सकट मिट जाये, ऐसा उनका अपूर्व पौष्प बन जाता है । यह इस समयका जो भव है, समय है, जो हम आपको मिला हुआ है यह अपूर्व है, उत्तम है । भला कैसी जाति शुद्ध, कुल शुद्ध, इन्द्रिया परिपूर्ण, इतना ज्ञान मिला है, इतना सत्संग मिला है, कुछ ग्रन्थोका अध्ययन है, कुछ ज्ञान है, ये सब बातें हम आपको प्राप्त हुई हैं । अब इस समयमे थोड़ी और हिम्मत बनाना है । क्या ? कि बाह्य पदार्थोंकी लोलुपता तजकर भाव यह बनाना है कि मेरेको तो जीवनमे एक मात्र काम यही पड़ा है कि मैं अपने आपमे बसे हुए इस सहज सिद्ध परमात्माकी दृष्टि बनाये रहू । उस ही को हम अह रूपसे अनुभवते रहे, इस कार्यको करते हुएमे कितना ही काल व्यतीत हो जाय, वस यही एक मात्र करनेका है, यह निर्णय होना चाहिए, और दूसरी बात यह है कि जव तक हम इस शरीरमे हैं तब तक भोजन भी चाहिए, और और भी तत्सम्बन्धी साधन चाहिए और उनके लिए फिर व्यवहार भी हमें चाहिए । बोलचाल बिना, व्यवहार बिना, परस्परके सम्बन्ध बिना हमारी ये देह सम्बन्धी क्रियाये—(भूख, प्यास, सर्दी आदिककी बाधाये मेटनेकी युक्तिया) न निभ सकेगी । तो इस जीवनमे जीवित रहकर हम अपने वास्तविक प्रयोजन

साध लें तब व्यवहारमे हमारे मंदकषाय होना चाहिए । हमसे यह लिहाज न रहना चाहिए कि अमुक इस प्रकार कर रहा है और लोग यो जान गए हैं तो मुझे इसकी कोई प्रतिक्रिया करनी चाहिए । अरे कितना ही उपद्रुत हो गए हो, पर दूसरोका बुरा विचारनेका हमारा भाव न होना चाहिए, इतनी मदकषाय हो । तो सहजसिद्ध परमात्मत्वकी दृष्टि और व्यवहारमे मन्दकषाय—इन दो के सिवाय और कुछ करनेको हम आपको पडा क्या है ? तो इस सहजसिद्ध परमात्माके दर्शन, आलम्बन, आश्रयसे संसारके सकल संकट समाप्त हो जायेंगे । इस ओर दृष्टि हो ।

आराध्य समय—इस अतस्तत्त्वका नाम है समय, जिसे स्वसमय और परसमय ऐसी दो अवस्थाओके नामसे कहा गया है । उन दो अवस्थाओमे रहनेवाला जो एक तत्त्व है उसका नाम है समय । स्वसमय कहते हैं दर्शन ज्ञानचारित्र परिणाममे स्थित आत्माको । और परसमय कहते हैं पुद्गलकर्मके उदयसे होनेवाले विभावोमे ही स्थित आत्माको । उसमे यह जो अहंरूपसे अनुभव करता है वह मूढ परसमय है । तो जीवकी स्थितियाँ इन दो मे ही तो है सब । स्वसमय और परसमय । दो की बात ले लीजिए—एक विधिरूप और एक उसका निषेधरूप । इन दो मे उसकी सारी दुनिया आ जाती है । पदार्थ दो है—जीव और अजीव । इसमे सब आ गए । जीव दो हैं—मनुष्य और अमनुष्य । इसमे सब आ गए । कोई भी पदार्थ विधिरूप कहे और उसमे एक निषेध लगाये तो उसमे सब आ जाते हैं—स्वसमय और परसमय (अस्वसमय) इसमे सब आ गए । तो इन सब स्थितियोमे रहने वाला जो एक द्रव्य है वह कहलाता है समय । वह एक क्या ? जैसे एक अगुलीकी कई दशायें बन जायें, सीधी, गोल, टेढ़ी आदि तो उन सबमे कोई एक चीज तो है ना ? तो जो इन स्थितियोमे चलकर भी किसी एक स्थितिरूप नहीं बन सकी है वह अगुली ज्ञानद्वारा समझमे आती है । ऐसे ही जो सर्व परिस्थितियोमे रहनेवाला आत्मा है वह एक आत्मा सर्वविशुद्ध वह क्या है ? ज्ञायकस्वभावरूप । उसको कहते हैं समय । समयका सदुपयोग करो अर्थात् जो काल बीत रहा है उस बीत रहे हुए कालका सदुपयोग कर लीजिए । समय का सदुपयोग करो । जो सिद्धान्त मिला है, समय नाम सिद्धान्तका भी है, जो मत मिला है, दर्शन मिला है उस समयका सदुपयोग कीजिए । उसका पूरा लाभ उठा लीजिए, संसार-बन्धनसे, कर्मबन्धनसे मुक्त होनेका उपाय बना लीजिए । इस समयका सदुपयोग करो जो समय जो मेरे आत्मामे अनादि अनन्त द्वाश्वत अहेतुक विराजमान है, अन्तःप्रकाशमान है उसकी दृष्टि कीजिए, इसका आश्रय लीजिए । यह हुआ समयका सदुपयोग । समयके विषय मे, अन्तस्तत्त्वके विषयमे शुद्धोपयोगको बनाया तो इस समयके आलम्बनसे आत्मा नि संकट हो जाता है ।

आराध्य आत्मा—इस अन्तस्तत्त्वको आत्मा भी कहा है। यह अन्तस्तत्त्व आत्मा है, जो निरन्तर चले, निरन्तर जाने उसे कहते हैं आत्मा। निरन्तर चले, अपनी पर्यायोको प्राप्त करता रहे, इन अर्थों वाला आत्मा तो सभी पदार्थ है। कितने आत्मा है जगतमें ? उनकी ६ जातियाँ हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। ये सब आत्मा हैं, क्योंकि ये निरन्तर चलते रहते हैं अपनी यात्रामें। अतति सततं गच्छति, अन्वरतरूपसे निरन्तर जो अपनी गुण पर्यायोमें चलता रहे उसको कहते हैं आत्मा। उस आत्माकी बात यहाँ नहीं कह रहे हैं किन्तु गमनार्थक धातुयें जितनी हैं उनका ज्ञान अर्थ भी होता है। तब ज्ञानार्थकमें इस धातुको ले लीजिए। जो निरन्तर जानता रहे उसे आत्मा कहते हैं। तो इसमें निरन्तर जाननेका स्वभाव पड़ा हुआ है। और जितने ज्ञान होते हैं उन सब ज्ञानोंमें रहकर भी किसी एक ज्ञानरूप ही स्वभाववाला नहीं बनता है, किन्तु जो सहज ज्ञानस्वभाव है ऐसा यह आत्मा अन्तस्तत्त्व कहलाता है। लोग बड़े प्यारसे आत्माको बोलते हैं, जैसे यह बच्चा तो मेरा आत्मा है। परिवारमें कोई बड़ा ही प्यारा बालक गुजर गया तो उसको लोग कहते कि वह तो मेरा आत्मा था। देखिये—कितना प्रियताका रूप दिखाते हैं—मेरा आत्मा। अरे इस समूचे आत्मामें भी देखो मेरा आत्मा क्या ? यहाँ पर भी आत्माके दो रूप रख लीजिए (१) बाह्यरूप और (२) अन्तस्तत्त्व। इस मेरे आत्मामें, अनेक प्रकारके परिणामन कर रहे इस आत्मामें मेरा आत्मा तो यह सहजज्ञानस्वभाव है और सब नहीं है। जिसको आध्यात्मिक महर्षियोंने स्पष्टरूपसे बताया है कि समय स्थान आदि तक भी ये सब मैं नहीं हूँ। है वह सब आत्माका विस्तार पर इस समूचे आत्मामें तो मेरा आत्मा यह ज्ञानभावमात्र है उस आत्माकी बात कह रहे हैं। तो सर्व पदार्थोंसे हट कर और आत्मामें रहनेवाले इन सब साधनोंसे हटकर जो एक शुद्ध ज्ञानमात्र है उसे आत्मारूपसे पुकारो। मेरा आत्मा तो यह है, मेरा प्राण तो यह है, अन्य कुछ यह नहीं है, यह मेरी बरबादी है। तो इस आत्माकी दृष्टिके प्रसादसे यह जीव सदाके लिए संकटमुक्त हो जाता है। तो इन सबके परिचयमें हमारा निर्णय यह होना चाहिए कि बस मेरेको काम अन्त करनेका एक ही पड़ा है। इस सहज अपने सत्त्वके कारण जो कुछ होता हो बिना बनावटके, बिना सजावटके जो कुछ इसमें पड़ा हुआ हो बस वही दृष्टिमें रहे और उसके रूप ही परिणामन बने। देखिये - इसके दर्शनमें वे सब गाँठें, शल्य, गुत्थियाँ सब खुल जाती हैं। और इसका मार्ग इतना स्पष्ट हो जाता है कि अन्त उसको फिर अप्रसन्नता नहीं आ पाती। लोग तो अप्रसन्नता बाह्य परिणामनोंमें ही हिसाब लगाकर करते हैं, लेकिन यह तत्त्वज्ञानी जीव तो अपनेमें ही हिसाब बनाता है, इस कारण यह कभी अप्रसन्न नहीं होता।

पारिणामिक भाव और परमपारिणामिक भाव—जो परमार्थतया मंगल है, लोको-

त्तम है, शरणभूत है उस अंतस्तत्त्वकी पहिचान बिना जीव निरन्तर दुःखी रहता है, ऐसे अज्ञानी जीवको सन्तोषका कोई आधारभूत ही नहीं होता । समझते तो है ये भौतिक पदार्थोंके प्रति कि मेरे सन्तोषका यह आधार है लेकिन वह सन्तोषका आधार हो ही नहीं सकता । जो मेरे लिए ध्रुव रूप हो वह मेरा आधार, शरण, लोकोत्तम और मंगल हो सकता है, ऐसे उस अतस्तत्त्वके सम्बन्धमें इस परिच्छेदमें वर्णन किया जायगा और उसकी विशेषतायें कही जायेंगी । उससे पहिले उस अन्तस्तत्त्वके कुछ नाम बताये जा रहे हैं । इसका एक नाम है पारिणामिक भाव । पारिणामका अर्थ है स्वभाव । स्वभाव ही जिसका प्रयोजन है अर्थात् स्वभावको ही स्वभावके लिए दृष्टिमें रखकर जो भाव विदित होता है उसे कहते हैं पारिणामिक भाव । यह पारिणामिक भाव यद्यपि समस्त पदार्थोंमें रहता है, कोई चेतनसे ही सम्बन्ध रखनेवाली मात्र बात नहीं है, फिर भी चूँकि आत्माका प्रकरण है अतएव पारिणामिक भावसे अर्थ उस ज्ञायकस्वभाव, चैतन्यस्वभावका ही ग्रहण करना चाहिए । यद्यपि आत्मामें अनेक पारिणामिक है—अस्तित्व, वस्तुत्व आदिक, केवल जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व ये तीन ही नहीं हैं, अनन्त हैं, किन्तु वे सब एक इस जीवत्वभावमें ही अन्तर्भावी हो जाते हैं और इन तीनोंमें भी विशुद्धतया तो एक जीवत्व भाव है, उस पारिणामिक भावकी बात बतायेंगे कि वह क्या कि नहीं क्या है ? आदिक अनेक प्रश्नोंमें उसकी चर्चा की जायगी । इसको ही कहते हैं पारिणामिक भाव । जब इसकी उत्कृष्टतापर और विशेष-दृष्टि गयी अथवा जगतके अन्य समस्त पदार्थोंसे विशेषतया जब यह निहारा गया तो यही भाव कहलाता है परमपारिणामिक भाव । जो स्वभावभाव है वह शाश्वत है, अनाद्यनन्त रहता है अन्तःप्रकाशमान है । शुद्ध अवस्थामें इसकी व्यक्ति भी स्वभावके अनुरूप ही हुई है और जहाँ व्यक्ति स्वभावके अनुरूप नहीं है वहाँ भी यह स्वभाव पडा है, ऐसे सहज शाश्वत निज भावको परमपारिणामिक भाव कहते हैं ।

अखण्डात्मा—इस अन्तस्तत्त्वका नाम अखण्ड-आत्मा भी है । 'आत्मा है यह स्वयं अपना । आत्माके अनेक अर्थ होते हैं—आत्माका स्वरूप अर्थ है । आत्माका इस तरह भी अर्थ है जैसे स्वयं सहज जिसका नाम लेकर चर्चा करे और आत्म शब्द जोड़े तो उससे उसका ही अर्थ होगा, और आत्माका अर्थ चेतन पदार्थ भी है, और इस चेतन पदार्थमें जो आत्मा है, सारभूत है, जैसे लकड़ीमें जो भीतर ठोस कुछ हिस्सा रहता है उसे कहते हैं लकड़ीका सार, लकड़ीका आत्मा । बाकी तो सब फोक्स है । तो लकड़ीका आत्मा जैसे उसके अन्तःप्रविष्ट है यो ही इस आत्मामें भी देखो—यह आत्मा अखण्ड है, इसका खण्ड नहीं है । खण्ड तो व्यवहारदृष्टिसे प्रयोजनके लिए किया गया है समझनेके लिए । जीव दो प्रकारके हैं—ससारी और मुक्त । ससारी जीव—वस, स्थावर जैसे दो प्रकारके हैं । उनमें

भी भेद प्रभेद करना यह सब प्रयोजनके लिए है। लोग कैसे समझे कि इस इस प्रकारके जीव होते हैं और ऐसे इन पदार्थोंमें रहा करते हैं। इनमें भी वही चैतन्यस्वरूप है जो मुझमें है, इनकी हिंसा न करें, बल्कि इनके उस स्वभावकी भावना बनायें आदिक जो कार्यकारी कर्तव्य हैं उनको समझनेके लिए भेदपूर्वक समझना होता है। तो जीवके भेद द्वैत तो व्यवहारसे किए गए हैं। वस्तुतः यह तो अपने आपमें अखण्ड है। प्रत्येक अद्वैत, विशिष्ट अद्वैत, प्रत्येक आत्मा अपने आपमें अखण्ड है। कहीं सब मिलकर एक हो जाये यह बात नहीं होती। वह तो एक ब्रह्माद्वैतकी बात हो जायगी। अरे प्रत्येक जीव अपने आपमें अखण्ड है, जो है सो है। उसके खण्ड होते हैं प्रयोजनवश। द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे पदार्थकी परख हुआ करती है। लोकमें भी परख करनेका यही उपाय है और परमार्थ तत्त्वमें भी परखका यही उपाय है, और उस परखके लिए द्रव्यसे जब भेद किया, परख किया तो गुरुरूप है। पर्यायरूप है, यह भेद निकला। क्षेत्रसे जब परख की तो इसमें असंख्यात प्रदेश है, यह विदित हुआ। कालसे परख की तो यह कषायवान है, अप्रमत्त है, प्रमत्त है, यो गुरुरस्थान भेद समझ में आये और भावसे परख की तो उसमें अनन्त गुण नजर आ रहे हैं। इसमें ज्ञान है, दर्शन है, श्रद्धा है, चारित्र्य है तो परखके लिए यह भेद बना करता है। वस्तुतः आत्मामें खण्ड नहीं है और आत्मा ही क्या, जो भी सत् होता है प्रत्येक पदार्थ अखण्ड ही होता है। ऐसा यह मैं अखण्ड आत्मा नहीं समझा गया था, इस कारण जगतमें अब तक रुलता आया। उस अखण्ड आत्मरूपको मैं जानूँ, वैसे जानते सभी लोग हैं अपनेको, कोई किसी रूपमें परखता है कोई किसी रूपमें, लेकिन इस मोही जीवने अपने आपको उस अखण्ड रूपमें नहीं निरखा और नाना रूपोंमें अपनेको माना तब उनके आधारसे अनेक विकलतायें इसे सहनी पड़ी।

आराध्य ज्ञायकभाव—इस अन्तस्तत्त्वका नाम ज्ञायकभाव भी है। ज्ञायकका अर्थ तो जाननहार है। शब्दज्ञ तो जाननहार अर्थ होनेसे एक ज्ञानको ही इसने ग्रहण किया, लेकिन ऐसे भेद बुद्धिसे परखे हुए धात्वर्थको न लेना अन्यथा तब कोई किसी पदार्थका सही नाम ले न सकेगा और इसी कारण पदार्थ अवक्तव्य बताया गया है। जो कोई कुछ कहेगा पदार्थके सम्बन्धमें वह अपूर्ण कह सकेगा। पूर्ण पदार्थको बतानेवाला कोई नाम ही नहीं है। तो ज्ञायकभावका अर्थ लेना है, सहज ज्ञानस्वभावमय वह परिपूर्ण आत्मा। वह ज्ञानमात्र है ज्ञायकभाव है। ज्ञायकभाव शब्द इस स्वभावपर ले जाता है कि वह सर्वत्र ज्ञानघन है। कहीं भी प्रदेशमें अन्तर न आयगा कि चलो सारा ज्ञानघन है तो बीचका प्रदेश या अगल बगलके कहींका भी एक प्रदेश वह ज्ञायकतासे शून्य हो, सो नहीं है, वह तो पूर्ण अखण्ड है, सर्वत्र ज्ञानरसमें मग्न है, ऐसे ज्ञायकभाव शब्दसे उसे पूर्ण ज्ञानमात्र जाने। जिसमें प्रतिक्षण ज्ञान निकल रहे हैं उन अनन्तोंके निकलनेपर भी वह ज्ञायकभाव परिपूर्ण

का त्यों बना हुआ है। यद्यपि जिस समय जो ज्ञान प्रकट हुआ है वह वहाँ उस पर्यायमे पूरा ही है, अधूरा कभी परिणामन होता नहीं है। कभी किसीके कैसा ही ज्ञानपरिणामन हो तो वह भी ज्ञानघनका पूरा परिणामन है। मिथ्यादृष्टि जीवके अज्ञानपरिणामन चल रहा है लेकिन वह ज्ञानस्वभावका एक देश परिणामन नहीं, किन्तु उस ज्ञानगुणका पूरा ही परिणामन है। उस रूप है, वे परिस्थितियाँ ऐसी है। तो इस ज्ञायकस्वभावसे प्रतिक्रिया परिपूर्ण परिणामन निकलता है और पूराका पूरा बहनेपर भी पूराका पूरा ही रह जाता है। वहाँ कहीं अपूर्णपना नहीं आता। ऐसा ज्ञानमग्न ज्ञायकस्वभावरूप यह अन्तस्तत्त्व है।

ध्रुव आत्मा—इस अन्तस्तत्त्वका नाम ध्रुवात्मा भी है, यह ध्रुव, सदाकाल रहने वाला है। कोई उसकी सुध ले रहा हो तब भी है, न ले रहा हो तब भी है, निगोद जीवों की क्या अवस्था है? लेकिन वहाँ यह ध्रुव आत्मा सतत प्रकाशमान है, और जहाँ स्वभाव पूर्ण व्यक्त हो गया है ऐसी शुद्ध अवस्थामे भी यह ध्रुव आत्मा सतत् प्रकाशमान है। इसकी यह तो है रीति, परन्तु व्यवहारमे कितना अन्तर पड़ गया? सदा है, समीप है, खुद है, निरन्तर है, लेकिन सुध न लेनेसे यह पूरा गरीब बना हुआ है। जगतमे अमीर केवल सम्यग्दृष्टि ही कहा जा सकता है, जिसके अमीरीका अनुभव है। अमीरी उसे कहते हैं कि जिसमे ऐसी दृष्टि हो, साधन हो कि वह कह उठे कि हमें अब कुछ न चाहिए। मेरे पास सब कुछ है। अमीर नाम लोकमे भी उसे कहते हैं कि जिसके प्रति लोगोकी यह धारणा बन जाय कि इसके पास तो सब कुछ है। चाहे वह अमीर ऐसा बूढ़ नहीं मान रहा है कि मेरे पास सब कुछ है लेकिन अमीरका लक्षण तो यही बनेगा कि जिसको यह अनुभव हो कि सब कुछ है, अब कुछ नहीं चाहिये। दूसरे लोग समझ रहे हैं कि इसके पास तो सब कुछ है, क्या कमी है, तो वह लौकिक अमीरी है। परमार्थकी अमीरी तो विलक्षण ही है। ऐसी अमीरी तो तत्त्वज्ञानी जीवके ही हो सकती है उसके पास तो सब कुछ है। सब कुछ का क्या लक्षण है? सब कुछ कितना कहलाता है कि जिससे माना जाय कि इसके पास सब कुछ है? इसका नाम अमीर है। बतलाओ सब कुछ कितने को कहते हैं? कितने धन वालोको अमीर कहते हैं? इसकी कुछ सीमा तो बताओ। क्या करोडपति अमीर है? अरे करोडपति, अरबपति खरबपति आदि ये कोई अमीर नहीं हैं। अमीर तो वही है जो अपने को ऐसा माने कि मेरे पास तो सब कुछ है। अगर कोई बहुत कुछ पासमे होने हुए भी माने कि मेरे पास कुछ नहीं है तो वह काहेका अमीर? तो मेरे पास सब कुछ है, ऐसा कहनेमे उस सब कुछका क्या अर्थ है? सो सुनो—जिसे अब कुछ न चाहिए वस यह स्वरूप है सब कुछका। जो अपने पास बहुत कुछ होने पर भी माने कि मेरे पास कुछ नहीं है उसे सब कुछ नहीं कहा जा सकता। तो ज्ञानी पुत्पने अपने आपमे उस ध्रुव आत्माका दर्शन

किया है, जो ज्ञानानन्दस्वभावमय है तो उसे ऐसी दृष्टि हुई है कि मेरे पास सब कुछ है तो इस ध्रुव आत्माकी निगाहमें यह जीव भरापूरा है, अमीर है। जैसे किसी पुरुषके घरमें लाख रुपये गड़े हैं, पर उसे गड़े धन का भी पता नहीं है, तो वह तो गरीबीका ही अनुभव करता है, तो देखिये—एक दृष्टिसे वह है तो भरापूरा, पर पता न होनेसे वह अछूरा है, गरीब है, कष्टमे है, भटकता है, डोलता है। ऐसे ही अपने पास अपनेमे यह ध्रुव आत्मद्रव्य ज्ञानानन्दसे परिपूर्ण है, यह आनन्दमय आत्मा है, पर इसका पता ही नहीं है तो वह तो गरीब है, डोलता है, तृष्णा करता है, भटकता है, दुखी होता है। ज्यो ही उसे पता पड़ा कि ओह ! यह हू मैं, वह गया कहीं न था। था, पर दिख न रहा था। जैसे मुट्ठीमे कोई स्वर्णकी डली लिए हो और भूल जाय कि कहाँ रख दिया तो वह बाहरमे ढूँढता फिरता है और दुखी होता है, ज्यो ही उसने अपनी मुट्ठीमे देखा तो ही उसे देखकर वह तृप्त हो जाता है, लो यह यहाँ ही तो था, वह कहीं बाहर न था, पास वह थी, मगर उस ओर दृष्टि न थी। तो समझलो सबसे बड़ा राजा, गुरु, देव, सर्वस्व, शरण, ईश्वर आदि किन्हीं भी शब्दोंसे कह लो, जो मेरा पूर्ण अधिकारी है, स्वामी है वह तो यही पडा है, मुझमे ही पडा है लेकिन उसकी सुध न होनेसे वह दरिद्रता भोगता है। तो उस ध्रुव आत्माके सम्बन्धमें प्रश्नपूर्वक समझा जायगा कि इसकी विशेषताये क्या है ?

अचलात्मा—इस अंतस्तत्त्वका नाम अचल आत्मा भी है। बहुत संयोग हुए, वियोग हुए अर्थात् विविध भाव संयुक्त हुए, बहुत सी बातें वियुक्त हुईं, इस जीवमे कितनी बातें गुजरी, कितना यह दला गया, कितना ही इसका संघर्ष लड़ा, कितना आने जानेका ऊधम मचा ? कर्म, शरीर परमाणु इनमे जो यहाँ बन्ध हो रहा और ये रागादिक भाव, क्रोध, मान, माया, लोभादिक अनेक प्रकारके कषायभाव, विषय, इनमे होड लगी, झुठ्व हुए, अति हल्ला मचाया, यो कितनी ही बातें हुईं, परिणामन हुआ, अग चले, विभाव हुए, च्युत हुए, इतना सब कुछ होने पर भी यह अंतस्तत्त्व अपने आपमे अचल ही बना रहा, इसका स्वभाव चलित नहीं हो सकता, नहीं तो परेशान होकर लोग अपने स्वभावकी बात छोड देते। जैसे कोई बहुत ही सरलपरिणामी व्यक्ति है, वह अनुचित कार्य नहीं करता है, तो यहाँ दिखना है कि उसपर बड़ी परेशानिया आती हैं, छोटे बड़े सभी आफ़ीसर लोग उसे हैरान करते हैं, और जब अन्य लोगोको देखते हैं कि वे तो बड़े-बड़े अनुचित कार्य करके दो चार साल मे ही धनिक बन जाते हैं, तो इस घटनाको देखकर वह सरलपरिणामी भी व्यक्ति अपनी ईमानदारीको छोड देता है। वह सोचने लगता है कि क्या रखा है ईमानदारीमे ? एन ईमानदारीमें तो कष्ट ही कष्ट भरे हैं...। नाग पर्यायोमे अनादिकालसे अब तक अपनेको कष्टमे गुजारा, संघर्षमे गुजारा। इतने संघर्ष हुए कि निगोद अवस्थामे जघन्य जान रहा,

जडवत् रहा, इस एकेन्द्रियकी क्या दशा हुई ? इतनी बड़ी विपदायें आयी इस जीवपर, इतने संघर्ष भेल रहा यह जीव, लेकिन इसने अपना भीतरी स्वभाव नहीं छोड़ा । यह छोड़ा ही नहीं जा सकता । ऐसा यह अपने आपमें अचलात्मा है ।

अविकारात्मा—इस अतस्तत्त्वका नाम अविकार आत्मा भी है । जैसे—अचलात्मामें बताया था कि अपने स्वभावसे यह चलित नहीं होता । स्वभाव इसका चैतन्यमात्र रहा, ऐसे ही अविकार आत्माकी ध्वनि कह रही है कि इसमें कभी स्वभावमें विकार आया नहीं । देखिये—यह परख बहुत सावधानी द्वारा साध्य है, वह स्वभाव विकार रूप नहीं, स्वभावमें विकार नहीं आया । यह चैतन्यस्वभावी आत्मा यद्यपि विकाररूप धारण कर रहा तथापि याने विकार आने पर भी इसके स्वभावमें विकार नहीं आया । मेरे परिणाममें विकार तो रहा, लेकिन इस अतस्तत्त्वमें विकार कभी नहीं आया, कभी आयगा नहीं । ऐसा यह अविकारी आत्मा है अतस्तत्त्व । इस समूचे आत्मामें जब उस अतस्तत्त्व की खोजके लिए गंभीर दृष्टिसे भीतर चल रहे हैं तो यह ऊपरी बहुत-सी बातोंको पार करके इस तरहकी बुद्धिमें न अटककर भीतरके सारभूत तत्त्वको निरखा जा रहा है कि इसका जो सहज भाव है, उसमें विकार नहीं आया अर्थात् चैतन्य स्वभाव अन्य रूप बन जाय, ऐसी स्थिति कभी भी नहीं आयी । ऐसा यह मैं सहज अविकार आत्मा हूँ ।

निरञ्जनात्मा—इस अतस्तत्त्वका नाम निरञ्जन भी है याने अजनरहित । अजन कहलाया कोई परपदार्थ, और ऐसा पदार्थ जो इस आत्मामें एक क्षेत्रावगाही बन गया है । अब घिस-घिसकर इसमें मिल गया है, जो कुछ भी परभाव हैं वे सब अंजन कहलाते हैं, जैसे आँखमें अंजन लगा लिया जाय तो वह आँखमें दृढतासे लिया हुआ रहता है, उसका निकालना कठिन होता है, ऐसे ही अजनकी भाँति जो आत्मामें अंज गया है ऐसा जो कुछ भी मल है वह इस अतस्तत्त्वमें नहीं पड़ा हुआ है । यह स्वभाव निरञ्जन है । यदि स्वभावमें ही अंजन हो तब पदार्थ ही सत् न रह सकेगा । जिसका कोई स्वभाव ही नियत न रहा, स्वभाव फिसल फिसल जाय तो वह किस स्वभावमें रहेगा ? तो स्वभावदृष्टिसे यह मैं आत्मा निरञ्जन हूँ । ऐसे इस निरञ्जन आत्मतत्त्वका जिसने दर्शन किया है उसे ससारकी आपत्तियाँ नहीं रहती है । जब आपत्तियाँ आयी, अनुभव किया तब ही समझिये कि उसने अपनी निरञ्जन दृष्टिको छोड़ दिया है । वह अन्य-अन्यरूप अपनेको समझ रहा है । इस कारणसे ये सब कषायें विकल्प-आदि हुआ करते हैं । अपने घातका कारण अपना अपराध है । यह हमेशा निर्णय करके अपने जीवनको चलायें । जब कभी भी मैं दुःखी होता हूँ तो उसमें कारण मेरा ही अपराध है, दूसरेका अपराध मेरे दुःखका कारण नहीं है कि दूसरेके कारण मैं दुःखी होता हूँ । जब कभी पास पड़ोसकी दो औरतें कोई छोटे गोत्रवाली जब लड़ने लगती

हैं तो अपने-अपने दरवाजेपर खड़ी होकर हाथ पसार पसारकर बड़े जोरका गाली गलौज करती है। और वहाँ दूसरे देखनेवालोको ऐसा लगता है कि अब तो इन दोनोंमें कुस्ती हो जायगी, पर वहाँ काहेकी कुस्ती? उन दोनोंके मनमें तो यह बात भली भाँति जमी हुई है कि हम दोनोंमें कुस्ती न हो पायगी। तो देखिये वे दोनों स्त्रिया अपने-अपने दरवाजेपर दूर-दूर-दूर खड़ी हुई गाली गलौज करती है तो उनकी उस लड़ाईमें दूर खड़े हुए दर्शक लोग दुखी हो जाते हैं, पर वे दुखी क्यों हुए? क्या उन स्त्रियोने दुखी किया? उन्होंने नहीं, अरे वे स्वयं ही अपने अन्दर अनेक प्रकारके विकल्प बनाकर दुखी हो जाते हैं तथा वे स्त्रियां भी अपने अपने अपराधसे दुखी हैं। उन्हें सही बातकी जानकारी हो जाय तो उनका दुख तुरन्त मिट जायगा। कोई एक पदार्थ किसी दूसरे पदार्थ के स्वभावरूप तो नहीं बन जाता। कोई दुखी होता है तो वह वास्तवमें अपने ही अपराध से दुखी होता है, किसी दूसरेके दुखी करनेसे कोई दुखी नहीं होता। यह संसार असार है, अशरण है। यहाँ कोई मुझे बचा सकनेवाला नहीं। मैं ही स्वयं यदि अपने आपकी सावधानी रखूँ, अपने परिणाम अच्छे बनाऊँ तब मेरी रक्षा है। मेरी रक्षा करनेवाला मैं ही हूँ कोई दूसरा मेरा रक्षक नहीं। और की तो क्या बात, मान लो कि कभी कोई भगवान ही गलती कर बैठें तो फिर कौन उनको पूछेगा? सभी उनके पाससे मुख मोड़कर चले जायेंगे। कोई फिर यह लिहाज न करेगा कि चलो यह तो भगवान है, इनकी इतनी गलती माफ़ कर दो। भैया! भगवान तो कभी गलती कर नहीं सकता, फिर भी कल्पना कर लो। जगत्में कौन किसका सुधारनेवाला है? तो इस स्थितिके अतिरिक्त, सावधानी बनानेके अतिरिक्त और कोई चारा नहीं है कि हम यहाँ विपदाओंसे बच सकें, और वह सावधानी सही ढंगसे तब ही बन सकती है जब यह अपने इस निरञ्जन आत्मतत्त्वमें लीन हो सके। मैं तो ऐसा हूँ, स्वयं ज्ञानानन्दस्वभाव हूँ, समस्त परभावोके अंजनसे रहित हूँ, मेरेको क्या करना है इस जगत्में? मैं सत् हूँ और परिणामता रहता हूँ। सो स्वभाव है परिणामते हुए अपने आपकी सत्ता रखनेके लिए। मेरा किन्ही भी अन्य पदार्थोंसे प्रयोजन नहीं है। ऐसा जिनको बोध हुआ है उन्हें फिर विपत्तियाँ सामने नहीं आती।

परमशिव अन्तस्तत्त्व—जैसे कहा करते हैं कि पानीमें मीन प्यासी। अचरज की बात है कि पानीमें रहकर भी मछली प्यासी रह जाती है। रहती नहीं है, पर कोई मछली प्यासी रहे पानीमें रहकर भी तो जैसे उसकी मूढता है इसी तरह इस ज्ञानमय, आनन्दमय, कल्याणस्वरूप, आत्माका स्वरूप स्वयं ऐसा है तिसपर भी ऐसे आत्मामें जिसका रहना हो रहा है ऐसा यह स्वयं अथवा उपयोग दुखी रहे, क्लेश भोगता रहे, यह एक अचरज की बात है, अथवा अचरजकी बात नहीं, मछली मूढ हो जाय तो भले ही प्यासी रहे, ऐसे

यह आत्मा मूढ़ है, मोहित है, पर्यायबुद्धिमे निरत है तो यह अवश्य ही दुःखी रहा करता है। आत्माका स्वरूप तो परमशिव है, उत्कृष्ट कल्याणमय है। यह आत्मा स्वयं परमशिव है। शिवका अर्थ है आनन्दमय, कल्याणमय और परम आनन्दमय, परम कल्याणमय। जितने लोग आनन्दके पद मानते हो उन सब पदोमे उत्कृष्ट आनन्द तो यह ही स्वयं है। जिसे लोग अपना बड़ा मंगलस्वरूप समझते हो, कल्याण समझते हो उनमे सर्वोत्कृष्ट कल्याणस्वरूप यह आत्मा है। जब अन्त दृष्टि की जाती है तब यहाँ यह पता होता है कि यहाँ अन्त कुछ कारण नहीं, कुछ ढग नहीं, कोई पिण्ड नहीं, अमूर्त ज्ञानप्रतिभास है और बन गया वितना बतगड कि यह मूर्तिक हो गया, कर्मबन्ध हो गया, भटकता है, क्या स्थितियाँ हो गयी ? यह एक अचरजकी बात ही तो हुई। तो जिन तत्त्वोने परमस्वरूप अपने आत्मतत्त्वका निर्णय किया है और इस दर्शनके प्रतापसे यह निर्णय जिसका दृढ़ रहा है कि मैं तो यह स्वयं प्रतिभासमात्र कल्याणमय हूँ, उसको फिर व्यग्रता क्यों होगी ? दृढ़ता इसका नाम है कि फिर कल्याणके लिए, आनन्द पानेके लिए बाहरमे व्यग्रता न हो। बाहर मे आनन्द पानेके लिए व्यग्रता है तो यह मेरी कमी है, कमजोरी है, दृढ़ताका अभाव है, अथवा उसको परखा ही नहीं। वह आनन्द धाम चैतन्यमात्र आत्मा स्वयं परम शिव-स्वरूप है।

परमशरण्य अन्तस्तत्त्व— देखो—आदत तो है ही सभी जीवोमे कि अपना आनन्द पानेके लिए किसी न किसीका आश्रय तकना। सभी जीव करते क्या है ? कीड़ा मकोड़ा भी एक आश्रय तकते हैं, मनुष्य पशु पक्षी भी आश्रय तकते हैं कि मेरेको कही बाधा न हो, मेरा जीवन निर्वाध व्यतीत हो, इसके लिए किसी बड़ेका शरण, गुप्तका शरण, रक्षक का शरण चाहिए। लेकिन इस नग्न ससारमे अर्थात् जहाँ कोई किसी का लिहाज नहीं करता उसको नग्न ही कहना चाहिए। जो पदार्थ जैसा है वैसा ही रहता है। उसपर दूसरे पदार्थके स्वरूपका आवरण नहीं, प्रवेश नहीं है। तो सभी पदार्थ नग्न हैं और पदार्थों का ही नाम संसार है, अपने-अपने स्वरूपमे अवस्थित पदार्थोंका समूह रूप इस नग्न ससार मे किसका शरण ढूँढा जाय कि यह निर्वाध हो जाय कि लो अब कोई बाधाकी शका न रहे। ऐसा कोई शरण नहीं है। छोटे से लेकर बड़े तक समस्त परपदार्थोमे समीक्षण करते जाइये। आश्रयके योग्य जिसका कि आलम्बन लेनेसे फिर हम कृतार्थ हो जाये, फिर दूसरी बात न सोचनी पड़े, ऐसा शरणभूत जगत्मे कुछ भी नहीं है। और यह निज ज्ञायक स्वभाव, यह परमधाम, परम तीर्थ, यह तीर्थराज यह स्वयं ऐसा शरण है कि जिसकी शरण गह लेने पर फिर कोई दूसरी बातका प्रसंग नहीं आता कि लो यहाँ तो कृतार्थता हुई नहीं, अब कुछ और शरण ढूँढा जाय। तो ऐसे परमशरणमय निज अंतरतत्त्वके आलम्बनसे ही

हमारा कल्याण है। उसही परमशिवस्वरूप अन्तस्तत्त्वके स्वरूपके वर्णनमें इस परिच्छेद में कुछ प्रश्न आयेगे, जिनसे यह विदित होगा कि यह मेरा शुद्ध अन्तस्तत्त्व किमात्मक है।

चित्स्वभाव अन्तस्तत्त्व — यह अन्तस्तत्त्व चित्स्वभाव है। चित्—इतना कहनेसे ही उस शुद्ध आत्मद्रव्यका परिचय हो जाता है और उसके साथ स्वभाव लगाकर उसकी ही ओर दृढ़ता की गई है, उसे चित्त्व कहो, चित्स्वभाव कहो। यह चित्त्वभाव अपनी ही कला के कारण स्वयं सर्व भावान्तरोका परिच्छेदन करनेवाला है, निराला करनेवाला है। देखो—चीजें तो सब निराली है ही। उन पदार्थोंको निराला क्या करना? किन्तु उनका निरालापन जाननेमें समझ लीजिये—कितना यह निराला करना कहलाया? इसी सामजस्यके कारण परिच्छेदनका अर्थ तोड़ फोड़ करना भी है और परिच्छेदनका अर्थ जानना भी है। अज्ञानभावमें जो सारे विश्वका और खुदका एक संघात, स्कंध कल्पनामें बन गया था, सारे विश्वके साथ आत्मीयताका भाव रखा था, इसे लगता यह था कि उसने अज्ञानसे अपनेको सर्वविश्वासात्मक बना लिया। इतनी बड़ी अपनी कल्पनामें स्कंध पिण्ड बन रहा था, लो भीतरसे ही ऐसी बतरनी चली, अन्दरसे ही प्रज्ञाकी छेनीका ऐसा प्रहार चला कि उस सबका परिच्छेदन हो गया। तो समस्त परपदार्थोंका परिच्छेदन करनेवाला यह चित्स्वभाव है। जो मात्र स्वानुभूतिसे ही प्रकाशमान है, उसे कोई कहाँ बताये? हमको दिखा दो वह चित्स्वभाव। अरे किसीके बशकी बात नहीं है, स्वयं ही शान्त हो, स्वयं ही अपने आपकी ओर उन्मुख हो, निर्विकल्प हो, आत्मकृपाका दृढभाव बंध गया हो तो इस मार्गसे चलते हुए वह धीरतासे अपने आपका दर्शन कर सकेगा। पर दूसरा कौन दर्शन करायगा? ऐसा यह चित्स्वभाव इसके आलम्बनमें संसारमें फिर कोई क्लेश नहीं रहता।

यह आत्मा चिद्रूप है, ज्ञायकरवरूप है, स्वयं ज्ञानमय है। जब ज्ञानमय है, चिद्रूप है तो उस चिद्रूपताका चित्त्व बना रहे, वह चेतना, वह प्रतिभास यहाँ निरवधि रहे, यही इस का मूलमें कला है, यह एक विशाल तत्त्व है, परम तत्त्व है। उत्कृष्ट सामर्थ्यवाला है अमूर्त होनेपर भी कैसा यह उत्कृष्ट समर्थ है कि लोकालोकके समूहको यह यो ही महज उठाकर फेंक देता है। सारे लोकालोकको पहिली पर्यायमें जान लिया। अब अगली पर्याय जो उसके अनन्तर ही हो रही है उस प्रभुके, केवली भगवानके तो वहाँ हुआ क्या कि पहिले जो जाना था सारा लोकालोक उसे तो फेंक दिया अर्थात् ज्ञानपर्यायको विनीत किया और फेंककर तुरन्त ही उसी क्षण उस लोकालोकका फिर ग्रहण कर लिया। बाह रे मों नीला है? जैसे कोई बड़ा चतुर बालक जो गेदका खिलाडी है वह गेदको ऊपर ही मारता है, १०-१५ बार ऊपर ही ऊपर उसे मार मारकर उठाता रहता है, उसे नीचे नहीं फेंक देता, ऐसी वह लीला करता है। यहाँ तो उसकी लीलामें भी कुछ अन्तर हो गया

लेकिन यह केवलीभगवान इसी क्षण उठाया, उसी क्षण फेका, ऐसी निरन्तरताके साथ कैसी बाललीला कर रहा है कि तीन लोकको ग्रहण किया, फेका। यों भगवानने इस सारी दुनियाको दुनिया ही नहीं, लोकालोकको गेंद बना रखा है। ऐसी अतुल सामर्थ्य है इस चित्स्वभावमय पदार्थमें। तो ऐसा यह स्वातंत्र्य विहार यह स्वतंत्रताका खेल कैसे प्राप्त होता है ? उसका उपाय है इस चित्स्वभावका आलम्बन, इसीके सम्बन्धमें प्रश्नोत्तर करते हुए इसकी विशेषतायें बतायी जायेगी कि यह अन्तस्तत्त्व किस स्वरूप वाला है ?

सच्चिदानन्दके सम्बन्धमें कुछ दार्शनिकोंका विवेचन—इस अन्तस्तत्त्वका नाम सच्चिदानन्द भी है। यह एक प्रसिद्ध नाम है। स्याद्वादी ही क्या, अन्य दार्शनिक भी इसको सच्चिदानन्द नाम कहकर पुकारते हैं। “ॐ सच्चिदानन्दाय नमः ।” किन्तु अन्य दार्शनिकोंके सच्चिदानन्दका स्वरूपमें और स्याद्वादियोंके सच्चिदानन्द स्वरूपमें कुछ अन्तर है। अस्याद्वादियोंका सच्चिदानन्द केवल भगवान है, यह जीव नहीं है। ये ज्ञानी पुरुष भी नहीं है, किन्तु एक वह ईश्वर सदाशिव वही सच्चिदानन्द स्वरूप है, ऐसा माना गया है। तो फिर यह जीव कैसा है ? यह जीव सत् है। अरे और फिर ज्ञानी पुरुष कैसा है ? यह ज्ञानी पुरुष सत् चित् है, और यह भगवान कैसे है ? ज्ञानी पुरुष सत् चित् है, और यह भगवान, यह सच्चिदानन्द है। देखिये कितना बढ़िया गणितका हिसाब लगा हुआ है ? और इसकी प्रसिद्धि भी देखो—संसारके प्राणियोंको सत्त्व कहते हैं। “सत्त्वेषु मैत्री” सर्व सत्त्वोंमें मेरी मित्रता हो। तो वे अन्य दार्शनिक प्रमाण भी पेश कर देंगे—देखो तुम ही कह रहे हो कि सारे जगतके प्राणी सत्त्व है, चित् तो नहीं रहे, आनन्द तो नहीं रहे, और जब इन प्राणियोंने आत्मस्वरूपका बोध किया अथवा बोध करनेवाले कोई दूसरी जातिके होंगे, ऐसे जो ज्ञानी आत्मा हैं वे चित् है, उनमें ज्ञान आया। बहिरात्मा तो केवल सत् है, वह चित् नहीं है, और मह-षिजन भी झुंझलाकर कह बैठते हैं कि सारे प्राणी अचेतन हो रहे हैं, होश ही नहीं है, अपनी सुध ही नहीं है, तो इन बातोंसे देखो सिद्ध हो रहा ना कि सारे प्राणी सत् हैं और ज्ञानी सत् चित् है और भगवान सच्चिदानन्द हैं। इस रूपमें कुछ दार्शनिक लोग सच्चिदानन्दका स्वरूप कहते हैं। किन्तु यह तो देखिये कि जो चित् होगा उसके साथ क्या आनन्दका निशान भी नहीं रहता ? विचार करनेपर विदित होगा कि चेतनके साथ आनन्द स्वयं बसा हुआ है, और यह बहिरात्मा प्राणी सत् बताया गया है, तो क्या इस सत्में और जो भौतिक सत् हैं इनमें क्या अन्तर है ? क्या दोनों सत् समान हो गए ? बात वहाँ यह है कि है तो सभी जीव सच्चिदानन्दस्वरूप, चाहे ससारी प्राणी हो, चाहे ज्ञानी आत्मा हो, और चाहे भगवान हो, सबमें सच्चिदानन्दमयता है, किन्तु बहिरात्माजनोपर इतना आवरण है, इतने विषय कषाय तीव्र हैं कि विपरीत अभिप्रायका सम्बन्ध बतानेवाले हैं कि उनको अपने आपके स्व-

रूपका चित्त्व नहीं हो पाता है। जब यह अपने आपके स्वरूपका भी चेत लेता है तब इसके उपयोगमें स्वरूपकी विशेष व्यक्ति होती है और जब अपने आपके स्वरूपके चेतनेके बलसे इसके सर्व आवरण दूर हो जाते हैं तो पूर्ण आनन्द प्रकट हो जाता है। तो वह ही सच्चिदानन्द कहलाता है। तो यद्यपि पूर्णताकी दृष्टिसे सच्चिदानन्द भगवान् है, लेकिन कितना ही कहीं कुछ रहे सभी जीव सच्चिदानन्दस्वरूप हैं। संसारी प्राणियोंमें आनन्द गुणका विपरीत परिणामन हो रहा है, पर है आनन्दस्वरूप। तो यो ये सर्वजीव सच्चिदानन्दस्वरूप हैं।

सच्चिदानन्द अन्तस्तत्त्वका परिचय—सच्चिदानन्दस्वरूपमें भी जब सहज स्वभाव की दृष्टिसे विचार करेंगे तो वह सामान्य सत्त्व चित्त्व और आनन्दत्व है। जो सहज है, अपने स्वरूपके कारण है ऐसा यह शुद्ध नयकी दृष्टिसे परखा गया अन्तस्तत्त्व सच्चिदानन्दस्वरूप है। यही सच्चिदानन्द कारण भगवान् जब कर्मक्षयके प्रतापसे कार्यरूप हो जाता है, प्रकट सच्चिदानन्द हो जाता है तो वहाँ अनन्तज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति और अनन्त आनन्द प्रकट हो जाता है। सच्चिदानन्दका अर्थ है अनन्त चतुष्टय सम्पन्न, सत्का अर्थ है सत्त्व। सत्का प्रयोग भी व्यवहारमें, शक्तिमें आता है। यह तो कुछ सत् नहीं है। इसमें कोई ज्ञान नहीं है, कोई शक्ति नहीं है। तो सत्के मायने शक्ति और चित्के मायने ज्ञान-दर्शन। ज्ञान भी चित् कहलाता है और दर्शन भी चित् कहलाता है। एक सामान्य चित् और दूसरा विशेष चित्। और आनन्द तो आनन्द है ही। तो इस तरह प्रभु सच्चिदानन्दमय हैं। इसका अर्थ है कि अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्तशक्ति और अनन्त आनन्दमय है। यह बात उनमें कैसे प्रकट हुई और पुद्गल आदिक भौतिक पदार्थोंमें तो यह बात प्रकट क्यों नहीं होती? तो उसका उत्तर यह होगा कि ऐसा सच्चिदानन्दका स्वभाव जहाँ हो वहाँ ही सच्चिदानन्दता पूर्णतया प्रकट होती है। तो जिसका आलम्बन लेनेसे व्यक्तसच्चिदानन्द मयता प्रकट होती है उस अन्तस्तत्त्वको कहते हैं सच्चिदानन्द।

शुद्धात्मतत्त्व—इस अन्तस्तत्त्वका नाम शुद्ध आत्मतत्त्व भी है। शुद्ध आत्मतत्त्व—आत्माका तत्त्व, सारभूत, प्राणभूत, शुद्ध, केवल, परके लागलपेटसे रहित, अपने आप स्वतः सिद्ध, अपने स्वभावरूपमें ही शाश्वत् रहनेवाला कहलाता है शुद्ध आत्मतत्त्व। आत्मा और आत्मामें भी आत्मतत्त्व और आत्मतत्त्वमें भी शुद्ध आत्मतत्त्व। आत्माके कहनेसे तो केवल जीवमात्रका ज्ञान हुआ। एक जीवपदार्थ—आत्मा और आत्मामें रहनेवाला वह कहलाया आत्मतत्त्व। और आत्मामें जो शाश्वत रहनेवाला है उसका भाव है आत्मतत्त्व, और वह भी परकी अपेक्षासे रहित लागलपेटसे रहित शुद्ध चैतन्यमात्र, वह है शुद्ध आत्मतत्त्व। एक प्रसिद्ध प्रयोग है। ॐ तत् सत्। यह एक मंत्ररूप है और इसके परिज्ञानमें सर्वपरिज्ञान हो जाते हैं। परिचयमें तीन बातोंका सम्बन्ध रहता है—शब्द, अर्थ और ज्ञान। किसी

वस्तुका परिचय होता हो तो शब्द प्रयोगमें आयेंगे। शब्दों द्वारा उसकी बात सम्भाषी जायगी और समझा क्या? अर्थ, और समझा किसने? जानने। तो किसी तत्त्वके परिचयके लिए तीन बातोंका प्रसंग आता है—शब्द, अर्थ और ज्ञान। लो शब्द तो है ॐ, ज्ञान है तत् और अर्थ है सत्। दुनियामे जितने शब्द हैं उन शब्दोंने मिलकर मानो सलाह करके एक प्रतिनिधि चुन लिया हो, ॐ में सर्व शब्द आ गए और ॐ की सकल ही ऐसी है कि यदि कोई काठका ॐ बनाये और उस ॐ के छोटे-छोटे १०-२० टुकड़े कर दें तो उन टुकड़ोंको जोड़कर सारे शब्द बनाये जा सकते हैं। अ इ ऊ, क ख ग आदिक सब बना दिए जायेंगे। तो सब शब्दोंने मानो सलाह करके ही इस ॐ शब्दको चुना है। हम किसी भी जगह हो अकेले ॐ तुम ही हम सबका प्रतिनिधित्व करना। तो ॐ में सर्व शब्द आ गए और तत्में सारा ज्ञान आ गया। वह है। जब किसीको किसी बातका स्मरण कराया जाता है “समझे ना वह” कि लो इतनेमें सारी बात जान गए कि वह किमको बताना चाहता था? तो तत्में वह कला है कि वह सारा ज्ञान सामने आ जाता है। कोई भूल रहा हो, किसीका स्मरण कराया जा रहा हो, देखो ख्याल करो, यह बात भी है, लो तत्में कितना ज्ञानभरा है? तो मानो सब ज्ञानोंमें जितना अर्थविकल्प है, जितना ज्ञान है सब ज्ञानोंने सलाह करके अपनी एक मुद्रा नियुक्त कर दी। जैसे व्यापारी जन ट्रेडमार्क बनाते हैं वैसे ही मानो सब ज्ञानोंने एक अपनी मुद्रा बना ली “तत्,” जहाँ कही ज्ञानकी बात आये तो तुम प्रतिनिधित्व करना। सत्-तो स्पष्ट पदार्थ है ही। सारे सत् आ गए।

शुद्धात्मतत्त्वकी अन्तः शुद्धि—यहाँ यह बताया जा रहा है कि आत्माका तत् जानने वाला ही जान सकेगा। “जो” के सहारेके बिना जो तत् है उसके पारखी सब नहीं हो सकते। जिस बातमें “जो” लेकर फिर “तत्” बोला जाय “जो ऐसा है वह,” यह तो व्यवहारी जनो द्वारा गम्य है, लेकिन-जो-कि-अपेक्षा बिना केवल स्वतन्त्रतया जहाँ तत् का विलास हो-उसका पारखी तो कोई-विरला ही होगा। तो पहिली बात तो है आत्मा। फिर बताया-आत्माका तत् और-उस तत्में-समझी गई-बातको जो-भी-सामान्य कर दे और छाट कर-पतला-बना दे, जिससे क्रि-त्व-प्रत्यय लगे, ऐसा आत्मतत्त्व, और इतने पर-भी इस शुद्ध ज्ञायकभावके आलम्बनका-आनन्द-पानेवाले तृप्त न हो सके तो और भीतरी छाट कर लें। लो आत्मतत्त्वसे-सब-कुछ परखा, लेकिन कैसे-वे अपने इस-शुद्ध आत्मतत्त्वके लोलुपी थे कि तृप्त न-होकर-उसमें-शुद्ध शब्द और-भी जोड़ देते हैं। शुद्ध आत्मतत्त्वके आलम्बनमें कसर न रह जाय, कही बीचमें शैथिल्य न आ जाय, बल्कि अपने-आपके विषयको पुष्ट बनानेका उद्यम इन-महर्षि सत्तो-ने किया कि जिसको आधार-तत्त्व व शुद्ध आत्मतत्त्वके नामसे कहा करते हैं, ऐसे परम-आराध्य परमशरण-सर्वसंकटहारी परमपिता अपने-आपके अतः प्रकाश-

मान इस अन्तर्ज्योतिका आलम्बन करने से ही सर्वसंकट समाप्त होंगे । हम आपको यही यत्न होना चाहिए कि कभी चाहे थोड़ा उपयोग कहीं चला गया, उसे फिर हटा कर एक इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी ओर ही लाना चाहिये ।

चैतन्य भाव—शुद्ध अन्तस्तत्त्व—इस परिच्छेदमे अन्तस्तत्त्वके बारेमे वर्णन होगा, उसकी विशेषतायें बतायी जायेगी, जिसका आलम्बन लेनेसे नियमतः संसारपदकी प्राप्ति होगी । उस अन्तस्तत्त्वका नाम है चैतन्यभाव । आत्माकी जानकारीके लिए आत्माकी अन्य-अन्य बातोंका ज्ञान करनेके पश्चात् उन सबको उपयोगसे हटाकर केवल एक चैतन्यभावको ही उपयोगमें लें तो उसको स्वानुभूति सुगम है, क्योंकि जाननेवाला भी यह ज्ञान है और जाननेमें जो आया है वह भी छाना हुआ ज्ञान है याने चैतन्यभाव है । एक तो ज्ञान ज्ञानमें आ गया, ऐसे अनेक ज्ञान आया करते हैं और सभी पुरुषोंको जिन बाहरी पदार्थोंका ज्ञान हो रहा है तो उन पदार्थोंका ज्ञान है, यह तो व्यवहारसे कहा जाता है, पर उन पदार्थों विषयक अन्दरमें जो ज्ञान परिणामन चल रहा है, ज्ञेयाकार उसका ज्ञान है यह निश्चयसे कहा जाता है, लेकिन ऐसे ज्ञानको भी छान छानकर जो एक सुषम सहज ज्ञान स्वरसका होना जिसको यहाँ चैतन्यभावसे परिचित किया जा रहा है, वहाँ उपयोगमें आये तो उसके उपयोगमें स्वानुभूति होना स्वयं सिद्ध ही है । इसी चैतन्यभावको शुद्ध अन्तस्तत्त्व कहते हैं । सभी ज्ञानी जन जानते हैं, पर उन ज्ञानोंका अविशेषरूप जो एक चित्प्रकाश है वही इस जीवका शुद्ध अन्तस्तत्त्व है । अन्तः कैसा ? इस आत्माका भीतरी तत्त्व, सारभूत बात जिसके वलपर फिर ये विशेषानाच रहे हैं, अथवा विभाव आदिक भी अनेक परिकर साथ लग गए हैं, किसी उपाधिके वातावरणमें, उन सबका मूल क्या है ? वह है चैतन्यभाव अन्तस्तत्त्व । इस शुद्ध आत्मतत्त्वके अवलम्बनसे तीर्थकरोंने, महापुरुषोंने अपना विकास पाया है, सदाके लिए संसारसंकटोंसे मुक्ति प्राप्त की है ।

शुद्ध अन्तस्तत्त्वके आलम्बनका अलौकिक प्रभाव—अब इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वके आलम्बनके बलसे जो बात प्रकट हुई है उस पर भी कुछ दृष्टि दीजिए ताकि इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वमें हमारी रुचि जगे । वे प्रभु जिन्होंने इस मार्गको अपनाया, वे हुए हैं आत्माके सहज सकल कर्तृत्वसे सम्पन्न अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्त आनन्द, अनन्तशक्ति उनके प्रकट हुई हैं, जिसके मूलसे, दिव्यध्वनिसे आज इतना प्रकाश हम आप पाये हुए है कि जिस मार्गपर चल कर हम अनेक उल्झनोंको समाप्त कर डालते हैं और शुद्ध अनाकुलताके रास्तेमें लग जाते हैं, उन प्रभुकी हम आप क्या होड करें ? हम आप जो संसारमें हैं, इनमेंसे कोई वडेसे भी बड़ा पुण्यवान् पुरुष हो और जिसको बड़ा राज्यलक्ष्मी वैभव सम्पदा आदिक भी प्रकट हुई हो तो वह भी तुच्छ चीज है । क्या चीज है ? देखो तीर्थकर प्रभु जब गर्भमें ही

उत्पन्न ही हुए, बाहर ही आये तभी देखो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान और अवधिज्ञान विराजमान थे और इस बलसे उनको चूँकि यह सहज प्रमाण बल था सो उससे उस मोक्षपदवीको, मोक्षमार्गको स्वयं निर्णीत कर लिया था और चले उस मार्गपर तो ऐसा ज्ञान प्रकट हुआ केवलज्ञान ज्योति कि जिसके साथ ही लोकमें अनेक महाजीवोंकी अनेक ऋद्धियाँ जो थी वे सब, सारे जीवोंके जितने ऋद्धि वैभव थे वे सब आपके ही शृङ्गार कहलाने लगे, ऐसा ही समारोह बन गया। भला जिस त्रिभुवननाथ केवली भगवान्‌के पास तीन लोकके इन्द्र आ रहे हों, अधोलोकके इन्द्र—भवनवासी व्यन्तरोके इन्द्र, मध्यलोकके इन्द्र, मनुष्यमें चक्रवर्ती, तिर्यञ्चोमें सिंह और ऊर्ध्वलोकके स्वर्गवासी इन्द्र—ये सबके सब चरणोंमें नतमस्तक हुए तब जगतमें जितने पुण्यवानोंके जो वैभव है वे सब आपके शृङ्गार विभूति बन गए।

भगवान्‌की भावभीनी पहिली शिकायत—लोकके विपुल पुण्यव्रतोंमें और आप जिनेन्द्रमें महान्‌ अन्तर है, आप त्रिभुवननाथ हैं, परमगुरु हैं, तथापि हे नाथ ! कुछ आपसे आपकी हमें शिकायतें भी हैं। शिकायतोंका नाम सुनकर भक्तजन भी चौंक गए होंगे और कुछ यह जाननेकी रुचि जगी होगी कि लो क्या बात कही जा रही है ? जिसको जो इष्ट है उसके प्रति बड़ाईकी बात की जाय तो वह भक्तोंको रुचिकर होता है। और कोई शिकायत की बात हो तो उसे मन लगाकर सुनेंगे, क्योंकि इसमें भी भक्तोंका प्रयोजन शुद्ध है। नाथ ! कुछ बातें कह तो रहा हूँ, पर विश्वास नहीं है कि आप उसे सुन लें। न सुनो—कोई बड़े पुरुषसे उसकी कोई ऊँच नीच विरोधकी बात कोई वहे तो वह बड़ा पुरुष अनसुनी कर देता है अर्थात् चित्तमें नहीं धारण करता, लेकिन उसके कान तो नहीं बहिरे हो जाते ? शब्द तो सुननेमें आयेंगे। तो आपके चित्त नहीं है, आप उसे सुनेंगे नहीं तो मत सुनो, मगर आपका केवलज्ञान तो बहिरा न हो जायगा। जान तो जायेंगे ही कि कौन क्या कर रहा है ? अथवा मत सुने आप तो आपके भक्तजन ही सुन लेंगे। देखिये—एक बात आपके बारेमें बड़ी प्रसिद्ध हो रही है कि आप तीन लोकके एक बन्धु हैं, आप सबके महान हैं, गुरु हैं, लेकिन दिख तो यो रहा कि आपमें राग भी भरा और द्वेष भी भरा। ब्रतोंमें आपका बड़ा राग रहा है, बड़ा राग किया था ? महाब्रतोंमें, समयमें, ध्यानमें, योगमें आप बड़े अनुरक्त थे। इन बातोंकी आपमें बड़ी लोलुपता थी, और इतना ही नहीं, आप लोगोंको कह भी गये, बता भी गए कि ब्रतोंमें राग करना, तो आप खुद भी अनुरक्त रहे, और दूसरों को भी अनुरागका सिल्लिसला बता गए, और द्वेषकी बात देखो—प्राणिवधसे आप बड़ा द्वेष करते थे; हिंसा, झूठ, कुशील, परिग्रह आदि पापोंके आप कट्टर दुश्मन थे, और इतनी ही बात नहीं, आप बता भी गए, उपदेश कर गए जिससे कि वह द्वेष परम्परा भी चलती रहे। पापोंसे द्वेष करनेकी बात आप यहाँ प्रचलित भी कर गए। तो इन पापोंसे आप द्वेष

भी करते थे, तिसपर भी यह कहा जा रहा है कि आप तीन भुवनके एक बन्धु हैं और सबके आप गुरु हैं ।

प्रभुकी भावभीनी दूसरी शिकायत—प्रभो ! आपकी जो उक्त बात कही सो यही बात नहीं किन्तु और भी सुनो । आपके सच्चे सुखमे, निरुपम सुखमे बड़ी स्पृहा है, आप उसको छोड़ना ही नहीं चाहते । भला यहाँ लोकमे दिखता है कि कोई किसीका भक्त हो, प्रेमी हो तो वह भक्तके प्रति सोचता है कि थोड़ा चलो उसे भी सुख मिल जाये, हमे कम हो जाय तो हो जाय । बढिया भोजन बना हो और कोई प्रेमी हो, भक्त हो, समयपर आ गया हो तो थोड़ा कम खा लेगे, चलो भाई तुम खाओ, सुखी हो जावो, यो प्रवृत्ति कर लेगा, पर आप तो अपने उस निरुपम आत्मसुखकी इतनी स्पृहा रख रहे हैं कि एक समयको भी जरा भी नहीं छोड़ना चाहते । उसमे आप अनन्य हो रहे । तो ऐसी आपकी निरुपम सुखमे स्पृहा है । स्पृहा इच्छाकी पट्टरानी कहलाती है क्योंकि उसकी कला और तरहकी है । तो स्पृहा भी आपको बहुत बढ़-बढ़ करके है और बढी चढी हुई चीजमे है । इसके साथ ही साथ हमे तो यह दीखा कि आप ससारसे बहुत डर गए । डरे भी थे आप बहुत, जो संसारको छोड़ कर गए, और ऐसा छोड़कर गए कि फिर ससारकी ओर मुख भी नहीं किया । तो जो संसृति है, परिभ्रमण है उससे आप डरे भी थे, और ऐसा डरे कि आप उसके पास तक भी नहीं फटकते, ऐसा आपको संसारका भय भी है । तिस पर भी लोग कहते हैं कि ये तीन भुवनके बन्धु हैं और सबके गुरु हैं ।

प्रभुकी भावभीनी तीसरी शिकायत—खैर, जाने दो उक्त दो बातोंको प्रभो ! इतनी बातसे हम अपनेमे कोई ज्यादाह प्रभाव नहीं पा रहे हैं, लेकिन एक बात तो बताओ कि हम बहुतसे भक्तजन इतना कष्ट करते हैं कि आपकी भक्तिके लिए, उपासनाके लिए सुबह नहाये, जल्दी-जल्दी काम निपटाये आपकी तरफ ही धुन लगी है, लगन लगाये हैं और भी श्रम करे, मगर इतना श्रम करते हुए भी और रोज-रोज आपसे चिल्लाया, गिडगिडाया भी कि “मुझ कारजके कारण सु आप, शिव करहु हरहु मम मोह ताप इत्यादि • ऐसा ही तो रोज-रोज शाम सुबह चिल्लाते हैं भक्ति करते हैं, इतनी आपसे मिन्नत करते हैं, लेकिन आपको कभी भी हम सब पर दया नहीं उत्पन्न हुई । हम ये आपकी शिकायते किसको सुनायें ? सुन रहे हो सब । आपका केवलज्ञान बहिरा नहीं है, और इतना ही क्या कि आपके वह दया स्वभाव उत्पन्न नहीं होता । अरे आपने तो विकल्प मात्रसे भी मुँह फेर लिया । और चित्तसे भी आपका मुँह फिर गया, अर्थात् यह चित्त (मन) भी आपसे हट गया । मन भी न रहा, आप रुझी भी न रहे, अनुभय वन गये । चित्त मायने मन, ऐसे आप वेमन हो गए । अब हम लोग आपसे कोई लौकिक आशा ही क्या रखे ? यहाँ तो किसीसे म

मुटाव हो तो चलो मना भी ले, लेकिन मर मुटावकी या मर रखावकी आपने जड़ ही काट दी, आपने चित्तको ही हटा दिया। अब क्या प्रसन्नताके लिए हम बात करें? तो ऐसी स्थिति है हमारे और आपके बीच।

उक्त तीनों शिकायतोंका रहस्य व आधार प्रभुके परमगुणोंका अभिवादन—प्रभो! यहाँ आपके बहुतसे भक्तजन बैठे हैं, कुछ उन्हें आप समझा दें, संदेश दे दे कि भाई धीरता से सुनो, उतावले मत हो। तुमको कोई हमारी शिकायतके शब्द कहे तो उसके प्रति भी समता रखो। चाहे ये भक्तजन भी रुचिसे सुन रहे होंगे कि देखो—यह क्या क्या भगवानके बारेमें शिकायत बता सकते हैं। सुनते हो, पर उनके इस सुननेका कहीं यह प्रभाव नहीं पड़ जाय कि इस प्रसंगके बाद ये भक्त भी हमसे उठ उठे कि तुमने प्रभुके बारेमें क्यों-ऐसा कहा? आशा तो नहीं है, क्योंकि ये भक्त जानते हैं कि हमको भगवानकी बहुत-सी बातों का पता है, सो इन्हें छेड़ेंगे तो ये भगवानकी और भी बातें छेड़ देंगे, इस डरसे चाहे कुछ न कहे, लेकिन इतना धैर्य रखानेके लिए प्रभो आपको कह रहे हैं कि कहीं इस प्रवचनके बाद कुटी जाते समय मुडथप्पी न करदे (हँसी)। प्रभो! यह शिकायत नहीं है, यह एक आपसे जो इतने दिनों तकका सम्बन्ध बना है और उस सम्बन्धके होने पर भी जब कुछ प्रभाव अपने में हम नहीं देख रहे हैं, सो मुझे अपनेपर ही झुझलाहट हो रही है। कोई पुरुष किसी धनीसे मित्रता रखे तो थोड़े दिनोंमें वह भी धनी बन जाता है, किन्तु यहाँ हम कोरे ही रहे। अरे कुछ कहकर मैं उलझनमें तो नहीं पस रहा हूँ। कोई भक्त शिकायतके शब्दों को नोट भी कर रहे हैं, शायद इन्होंने सोचा होगा कि बादमें पूछेंगे कि क्यों कहा ऐसा और कुछ मना करे कि यह तो हमने यो नहीं कहा था तो उसका प्रमाण दिखा देंगे कि देखो यह कहा था। तो यह सब बात वही मेरी उलझनके लिए तो नहीं बन जायगी कि जो मैं छेड़ चुका आपको नाथ। यह उलझनकी बात न होगी। बात यथार्थ है। जीवोका उद्धार संसारसकटोंसे मुक्त होनेका उपाय ब्रतोमें अनुराग किए बिना बन नहीं सकता। आपने सर्वजीवोंपर करुणा करके यह उपदेश दिया। आपका जो एडवरटाइजमेंट है ग्रन्थोंमें कि ये प्रभु तीन लोकके नाथ हैं, गुरु हैं तो यह अत्युक्ति नहीं है, यह यथार्थ बात है। आपने जो ब्रतोकी ओर वृत्तिका सन्देश दिया है और प्राणिबध आदिक पापोंसे दूर रहनेका सन्देश दिया है वह सब जीवोंके श्रेयके उपयोगके लिए है और खुद अपनी वृत्तिसे दुनियाको बता दिया कि देखो स्वाधीन निरुपम आत्मीय आनन्दमें, स्पृहा करो और इस संसारसे डरना ही अर्थात् दूर हो जाना। प्रभो! आपकी हम भक्ति करनेको जब भी तत्पर हो, थोड़ी भी स्तुति करें, थोड़ा भी भाव करें तो उसका प्रभाव यह होता है कि कर्म क्षयको प्राप्त होते हैं, इतना अपूर्व हमें लाभ मिलता है। हम कैसे कह दें कि आपकी भक्ति स्तुति वन्दन पूजन

मे इतना उपयोग लगाते है और हमे कुछ नही मिला ? अरे आपमे रागद्वेष ही नही हैं तो दया कहाँसे रखोगे और अदया भी कहाँसे होगी ? तो भी आपकी कितनी परमकरुणा है कि आपको कुछ नही सोचना पडता, लेकिन आपकी भक्ति करके भक्तजन वहाँ ही समृद्धि प्राप्त कर लेते है और मौलिक ऋद्धि प्राप्त करते है तो ऐसी भगवत्ता जो प्रभुमे प्रकट हुई है उनकी यह भगवत्ता भी इसी आधारसे प्रकट हुई है ।

प्रभुशासनकी अनेक पद्धतियोंमें उच्चमताका वर्णन—प्रभुने शुद्ध अन्तस्तत्त्वका आलम्बन लिया और इसके प्रतापसे वे घातिया कर्मोंसे रहित हो गये । अब पूर्वमे जो कारुण्य भाव बना हुआ था उससे जो शुभ प्रकृतियोंका बन्ध हुआ था, उनके उदयमे कहो, भव्य जनो के भाग्यसे कहो, खुदके वचनयोगसे कहो, जो दिव्यध्वनि निकली, इतनी अनुपम ध्वनि उपदेश निकला, उस उपदेशमे ऐसा मौलिक शासन बताया है कि जिसके सहारेसे तत्त्वनिर्णय करनेमे किसीको कही बाधा ही नही आ सकती । यद्यपि लग रहा है ऐसा कि भगवानके वचन बड़े विचित्र वचन है । स्याद्वादमे परस्पर विरोधको लिए हुए बाते कही जा रही है । जीव अनित्य है, जीव अनित्य है, जीव एक है, जीव अनेक है, यो परस्पर विरोधवाले वचन वचन है और उसपर भी नाना भङ्ग शाखाओंसे आकुलित कर दिया, अवक्तव्य भङ्ग और दो से मिलकर भङ्ग, तीनका मिलकर भङ्ग, ऐसी नाना भङ्गशाखाओंसे व्याप्त आपका वचन, शासन है और जो साधारण जन (पृथक् जन) है उनके लिए तो बडा दुर्गम है । जो आपकी पार्टीके लोग है उन्हें तो आप कुछ भी कह डाले, वे तो हाँ मे हाँ कहेगे । वे तो भक्त है ही, लेकिन जो आपसे पृथक् लोग है अन्य दर्शकोंकी स्वयं रचना करनेवाले लोग है उनके लिए तो ये सब बाते ऐसी रुचेगी कि देखो विरोधवाले वचन है । कितनी भङ्गशाखाओंसे आकुल हैं तो ऐसे उन पृथक्जनोंके लिए ये वचन दुर्गम है और इनके अतिरिक्त कुछ ऐसा भी नजर आ रहा कि आपका शासन निरर्थक है, निष्फल है । उससे न घर बढ़ता है, न परिवार बढ़ता है, न धन बढ़ता है, न लौकिक बाते बढ़ती है । कोई फल नही मिलता जो आपके शासनका पालन करता है वह आत्मा निष्फल हो जाता है । ससारका फल उसे नही रहता । कोई यहाँकी जो विनाशीक सम्पदाये है, सकटके घर है ये ही फल माने जाते है । तो लौकिक प्रयोजन भी जीवोंको कुछ प्राप्त नही होता । लेकिन बडा अचरज हो रहा है कि बड़े-बड़े विद्वान लोग, गणधर इन्द्र बड़े-बड़े महान आत्मा, योगीश्वर ये आपके शासनका आलम्बन कर रहे है । और उनको यह शासन सम्मत हो रहा है । सो ठीक है । लोकमे ऐसी रुद्धि है कि महान पुरुष अगर दुरुदित कह दे कुछ कठिन अथवा खोटा भी बोल दें तो वह उनकी ख्यातिके लिए हो जाता है, कोई छोटा पुरुष साधारण शब्दोमे कुछ बोले—“ बैठ जाओ । तो उसका लोग कोई असर न मानेंगे और एक बडा पुरुष ही इन . .

शब्दोंको वह दे तो लोगोकी दृष्टिमें उसकी सज्जनता बड़ी भारी झलक जायगी । सो आप महान आत्मा हैं, बड़े हैं, बड़े हैं सो आपका ऐसा जो दुरुदित वहना है वह भी ख्यातिके लिये हो गया । दुरुदित शब्दका अर्थ खोटा वचन भी हो सकता है और कठिन वचन भी हो सकता है । तो ऐसा जो आपका दुरुदित है, कठिन शासन है, मार्ग है, यह सब ख्यातिके के लिए प्रसिद्ध हो गया । किसकी ख्यातिके लिए ? आत्माकी ख्यातिके लिये । अहा, ज्ञानी जन इस शासनका आलम्बन लेकर अपने आपके परमात्मत्वकी ख्याति, प्रसिद्धि, व्यक्ति करते हैं ।

स्याद्वादशासनसे निःशल्यताकी व परमश्रेयकी अभिव्यक्ति—अब देखिये कि वैसे प्रभुकी अलौकिक ऋद्धि है, पूर्ण ज्ञान, पूर्ण आनन्द और उनके वचन भी कितने हितकारी हैं कि जो इस शासनका आलम्बन लेगा उसको वस्तुतत्त्वके स्वरूपमें शंका नहीं रहती । इस अपेक्षासे जीव नित्य है, इस अपेक्षासे अनित्य है, सारी बात जब सही समझमें आयगी तो शल्य न रहेगी । नित्यताका एकान्त करनेवाले दार्शनिक कहते गए नित्य, मगर जब बातें उन्हें कुछ यहाँ दिख रही हैं, यह मर गया, यह जीवित हो गया, यह इतना जीव है, क्या इस विरोधकी कुछ शल्य उन्हें न रहती होगी कि कैसे यह नित्यका एकान्त है जो हम रच रहे रहे हैं, जो अनित्यका एकान्त रच डालते हैं, कह दिया कि जीव क्षण-क्षणमें नया-नया होता है, पर उन्हें कुछ शल्य न रहती होगी क्या ? मैं सुबह भी वही था, अब भी वही हूँ । कल सोच रहा था, आगे भी सोचूंगा, मुझे मुक्त होना चाहिए, क्योंकि मैं दुःखी हूँ । ये सब कल्पनायें उनके चित्तमें आती होगी तो अपने दर्शनकी शल्य न होती होगी, पर नाथ । आपका स्याद्वाद शासन निःशल्यताको प्रकट करनेवाला है । द्रव्यदृष्टिसे नित्य है, पर्यायदृष्टिसे अनित्य है । दोनों बातें एक साथ समानरूपसे नजरमें आती हैं, उसको शल्य कहाँसे होगी ? तो ऐसा आपका शासन जो हितकारी है, विद्वानोंको प्रिय है, ससारके सकटोंसे सदा पार करनेवाला है ऐसा अलौकिक वैभव आपको जो प्राप्त हुआ है वह आपके लिए कोई वैभव नहीं । किन्तु लोकदृष्टिमें तो अलौकिक वैभव है । यह सब प्रताप प्रभुको सहज है । यह प्रताप किस बलसे प्रकट हुआ है ? इसे निरखिये—इस अपने आपमें अन्तःप्रकाशमान अनादि अनन्त अहेतुक असाधारण चैतन्यस्वभावमय सारभूत अतस्तत्त्वके अवलम्बनसे प्रकट हुआ है यह अनन्त वैभव । जिस अन्तस्तत्त्वके अवलम्बनसे ऐसा परिपूर्ण विलास प्रकट हो गया है, इस ही अतस्तत्त्वका इस परिच्छेदमें वर्णन चलेगा कि वह शुद्ध अतस्तत्त्व किस स्वरूपमें है ? और हम उसकी किस स्वरूपमें आराधना करें कि हमको परमार्थ पथ प्राप्त हो कि जिससे हम सदाके लिए मुक्त हो जायें ।

शुद्ध अन्तस्तत्त्वके आलम्बनका प्रभाव—प्रत्येक पदार्थका स्वभाव एकत्वमय है,

पदार्थकी समस्त पर्यायोमे अनुगत रहता है । जो पदार्थ केवल स्वभाव स्वभावरूप परिणामते हैं उनके समस्त स्वाभाविक पर्यायोमे वह स्वभाव शाश्वत है किन्तु जो पदार्थ विभावरूप भी परिणामते हैं उनके विभाव और स्वभाव समस्त पर्यायोमे उनका एकत्व स्वभाव अनुस्यूत है । जीवके सम्बन्धमे भी यही बात है । जीवकी अनेक पर्याये होती है—पहिले विभाव पर्याय हुई, उसके पश्चात् स्वभावपर्याये होती है, स्वभावपर्यायके बाद विभावपर्याय नहीं होती । उस जीवके उन समस्त पर्यायोमे जीवका एकत्व शाश्वत सहजस्वरूप शाश्वत अन्त प्रकाशमान रहता है । जो महान आत्मा इस एकत्वका दर्शन कर लेता है वह संसारसे पार हो जाता है । यहा तो निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध विना वेईमानीके सर्वत्र चलता रहता है । जैसे जीव यदि खोटा भाव करे तो वहा कार्माणवर्गणाओमे कर्मपरिणामन होगा और उनके उदयकालमे इस जीवके उस प्रकारके विभावपरिणामन होगा याने जैसे जो होना चाहिए वह होता रहता है । और जब यह जीव अपने स्वरूपकी संभाल करता है तो अपने आपमे बसे हुए कंवल्यस्वरूपका अनुभव हो तो ये कर्म तड तड क्यों टूट पड़ेगे ? भड़ेगे ही । यह भी निमित्तनैमित्तिक भावकी बात है । तो जब जीव अपने आपमे शाश्वत अन्त प्रकाशमान इस अन्तरतत्त्वका आलम्बन लेता है तो उस जीवकी अवस्था अन्तिम क्या होती है ? वही तो एक मोक्ष अवस्था है । इसमे सिद्ध परमेष्ठी अन्त शुद्ध, बाह्य शुद्ध, शुद्ध शुद्ध तत्त्वका शाश्वत अनुभवन किया करते हैं । ये प्रभु अरहत सिद्ध सब मलोसे दूर और अपने आपकी ही स्वच्छतासे भरपूर तीनों लोकके इन्द्रो द्वारा पूज्य है । ये प्रभु अरहतदेव मेरे उपयोगमे स्फुरित होओ । तीर्थकृत् अरहतदेव बाह्य वैभवकी तुलना भी यहा किसीसे दी नहीं जा सकती, यद्यपि उनके ममत्व नहीं है, उनके वे बाह्य वैभव नहीं है, लेकिन जो विशिष्ट पुण्यका उदय है तीर्थकर प्रकृतिका उदय है, अन्य भी पुण्यप्रकृतियोंका उदय है सो उसका फल यही बाह्यमें हो रहा है, अनर्घ्य वैभव आसपास है । यहा भी तो पुण्यके उदयमें जो कुछ ठाठ मिला है जीवोको, उसको वैभव कहते हैं । इसको ममता है, उनको ममता नहीं, पर उस निमित्तनैमित्तिक भावकी दृष्टिसे निरखे तो यहां भी धनिकोके, राजाओके पुण्यके उदयसे यह वैभव प्राप्त हुआ है तो वहां तीर्थकर प्रभुके भी पूर्ववद् विशिष्ट पुण्य प्रकृतियोंके उदयका निमित्त पाकर समवशरण आदिक अनेक रचनायें होती हैं । यद्यपि वहा वीतरागता की दृष्टि प्रधान है और उस वीतरागताके सम्बन्धके कारण ही इनकी मद्रिमा रन्द्रादिन्ने की है तो यह विशेषता हुई । कोई पुरुष सम्यग्दृष्टि है, वीतराग है योनि फिर उमका नोय-अभ्युदय है तो वह प्रकर्ष प्राप्त अभ्युदय हुआ करना है ।

अरहत भगवंतकी निरूपमा निःसंगता—प्रव अतुल प्रभु महिमायन्त्र प्रिभुयन्त्र
अरहत भगवंतकी एक चीथी जियायत समझ लीजिए कि देगो—लोग आपके "

तो नि सगताका स्थापन करते हैं—प्रभु आप नि सग है, कुछ भी तो साथ नहीं है, और इतने बड़े भारी समदशरणकी विभूति जो देवेन्द्रोके द्वारा रची गई है, इतना अमूल्य सिंहासन, जिस सिंहासनको बेचा जाय, ऐसा कल्पनामें मान लो तो उसे दुनियाका कोई भी धनिक खरीद ही नहीं सकता और उसका यह अतिशय, वहा तो उस सिंहासनके चोरी तकका भी भी डर नहीं है, बेचने की तो बात जाने दो । यहाके ये कम मूल्य वाले सिंहासनोकी तो चोरी भी हो सकती है, बेचे भी जा सकते हैं, पर वह इतना अमूल्य सिंहासन है और सातिशय है कि चुराया भी नहीं जा सकता, बेचा भी नहीं जा सकता । और वह खुला प्रकट शोभायमान है । कोई बहुत मूल्यवान चीज हो और उसके चुरानेका डर हो तो उसे लोग तिजोरीमे बन्द करते हैं, पर वह सिंहासन यदि बन्द करके रखा जाय तब तो फिर उसकी शोभा नहीं जच सकती । और वह अमूल्य सिंहासन जो दिखता तो रहता है, पर उसे कोई छू भी नहीं सकता । उसकी शोभाको कौन कहे ? तो ऐसा बड़ा अमूल्य सिंहासन है । ६४ चमर ढोले जा रहे हैं और तीन आतापनिवारण याने छत्र लगे हैं । उन छत्रोका काम है कि आतापका निवारण कर दें, अन्त बाह्य गर्मी न आने दे, ऐसे तीन छत्र प्रभुके सिरके ऊपर लगे हैं । इतना बड़ा भारी तो सग दिख रहा है, फिर भी कहा जा रहा है कि प्रभुमे बड़ी नि सगता है और इतनी ही बात क्या ? देखो प्रभुने तीनो लोकको अपने वशमे कर लिया । थोडेको भी वश करना क्या मामूली काम है ? ये प्रभु तीन लोकके इन्द्रोको भी वशमे किए हुए हैं । कितना अनोखा यह जादू है । वह है केवलज्ञानका, वीतरागताका जादू, उसके बलपर भगवानने तीनो लोकको वशमे कर रखा है । तीनो लोकसे जीव उनकी ओर खिचे चले आ रहे हैं, पाताल लोकसे इन्द्र आ रहे हैं, स्वर्गोसे भी इन्द्र टपक रहे हैं, मध्यलोकसे भी राजा, महाराजा, चक्रवर्ती आदिक मनुष्य तथा सिंह, बहुतसे पशु भी खिचे चले आ रहे हैं । तो देखिये कैसा विचित्र उनका जादू है जिससे उनके पास इतना बड़ा सग जुड़ा हुआ है, फिर भी लोग उन्हे नि सग कहते सो ऐसा कैसे ?... हाँ बात समझमे आ गयी । प्रभुके अन्दर नि सगता पूर्ण विराजमान है तभी तो देखो—वे छत्र चमर जो सिरके ऊपर ढुल रहे हैं वे उन प्रभुके सिरको छू भी नहीं सकते, नीचे जो सिंहासन है वह भी प्रभुको छू नहीं सकता, वह प्रभु तो उन सबसे विविक्त हैं, अपने अन्त स्वरूपमे निष्पन्न हैं, इसलिए वे नि सग हैं । यद्यपि ये दोनो बातें परस्पर विरुद्ध हैं कि इतना सब वैभव भी बना रहे और नि सग भी कहलाये, लेकिन हे प्रभो ! सिर्फ आपको छूट मिल रही है । मृगेन्द्रकी मृदगताको कोई छूट दे सकता है क्या ? अरे उसमे मृगेन्द्रता तो सहज है, ठीक ऐसे ही प्रभुमे भी वह ज्ञान और आनन्द सहज है, स्वत है । इस शुद्ध अंतस्तत्त्वके प्रतापसे, इस आत्मतत्त्वके आलम्बनसे ऐसी ही ऋद्धि प्राप्त होती है ।

शुद्ध अन्तरतत्त्वकी परखके बिना धर्मभावकी असंभवता—यहाँ तो लोग धर्म करे इस भावसे बाह्यकी ओर खिंचे जा रहे हैं। यद्यपि किसी स्थितिमें यह साधन है, पर मूलमें कुछ धन ही पासमें न हो तो फिर व्याज कहाँसे मिल सकेगा ? यदि अपने आपके इस अंत स्वरूपका पता ही न हो तो भक्ति, वन्दन, पूजन आदिक कार्योंसे धर्मकार्यकी सिद्धि नहीं हो सकती है। जब मूलधन ही नहीं है तो व्याज यहाँसे मिले ? अपने आपके अन्तःप्रतिभासमान उस चैतन्यस्वरूपकी अनुभूति है तो सब जगह हर परिस्थितियोंमें रहकर भी वह धर्मका अधिकारी है और यही बात मूलमें नहीं है तो कितना ही बड़ा तपश्चरण किया जाय, कितना ही बड़ा अन्य धार्मिक व्यवसाय हो तो भी वह व्यवसायमात्र होगा। वहाँ धर्मका अधिकार नहीं मिल पाता। तो ऐसा अतुलपद इस अतस्तत्त्वके अवलम्बनसे प्राप्त होना है, इसका ही इस परिच्छेदमें वर्णन होगा। इन प्रभुको अरहत कहते हैं। जिन्होंने शुद्ध अतस्तत्त्व के आलम्बनसे ऐसा स्वच्छ स्वभाव पद प्राप्त किया है। अरहंतका अर्थ है पूज्य। अरहत कहो चाहे अल्य कहो, एक ही अर्थ है। इसी अल्यको लोगोंने अल्ला कहा है। वे प्रभु अल्य हैं, जो चार घातिया कर्मोंको नष्ट कर चुके हैं और पूज्य हैं। इन अरहत भगवानके के गुणानुवादमें और इनके सम्बन्धित वैभवके कीर्तनमें ही प्राचीन लोग अज्ञान पढा करते थे, चत्वारिमंगलं अरहंत मंगलं तो लोग उस अज्ञानको तो भूल गए। क्या उनमें था, किसका स्मरण किया जाता था ? चार चीजें मंगल हैं, चार लोकोत्तम हैं, मैं चारकी शरणको प्राप्त होऊँ, लेकिन वह तत्त्व ही निकल गया लोगोकी बुद्धिसे। उस अतस्तत्त्व की सुध न रही तो सारे भक्तिके कार्य सब उल्टे फल देनेवाले बन बैठे। तो ये प्रभु हम आपसे अधिक सम्बन्धित हैं। कभी-कभी तो इनका दर्शन कर सकते हैं। आज यहाँ नहीं, पर करते तो हैं मनुष्य उनका दर्शन। सिद्धके दर्शन तो नहीं कर सकते क्योंकि वे अशरीर हैं, लोकमें सबसे ऊपर विराजमान हैं। यहाँ हम अरहत प्रभुकी मूर्तिके दर्शन भी कर सकते हैं और उनकी मूल परम्परामें चले आये हुए शास्त्रोका अध्ययन करके अपना कल्याण कर सकते हैं। यही कारण है कि हम आप अरहत भगवानकी भक्तिके लिए नमस्कारमंत्रमें प्रथम नाम लेते हैं। और जब जिससे अधिक परिचय हो जाता है तो उससे बात करना, मिलना सहज हो जाता है, तब उस स्थितिमें असली महत्ता विदित होती है।

परमात्मपदकी महत्ता—ससारके किसी भी पदमें कोई महत्त्व नहीं रखा है। हो गए राजा तो क्या मिला उसे ? कीचड़ मिला यो समझिये। वह वैभव तो कीचड़वत् नि सार है। बाह्यपदार्थोंकी धुनमें रहता हुआ वह राजा कितना कर्मबन्ध कर रहा है ? अपना सारा बढ़ा रहा है। इन बाह्य पौद्गलिक विभूतियोंमें कुछ भी तत्त्व नहीं रखा है। जो इन पदार्थोंके पीछे ही लगा फिर रहा है वह तो गरीब है। लोकमें जिसे लोग अमीर कहें

तो गरीब है। अमीर तो सम्यग्दृष्टि है और उनके शाहशाह अरहत देव है। उनकी होड़ यहाँका कौन व्यक्ति कर सकता है ? जब उनकी घटनाका, उनके सिद्धान्तका परिचय विशेष होता है तब ही वह उनके प्रति अत्यन्त कृतज्ञ होता है ? मान लो माता, पिताके निमित्तसे उनका जन्म हुआ, पर इस आत्माका परमपिता कौन, रक्षक कौन ? यह ही शासक, यह ही परमगुरु। बल्कि देखा जाय तो शरीरकी रचनाके कोई कारण बन जाये, शरीरके पोषण के कोई कारण बन जाये, वह तो शरीरकी परम्परा बढ़ा देनेका कारण हुआ, उनका उपकार क्या हुआ ? उसका उपकार तो इस ससार-परम्पराको बढ़ानेका रहा, किन्तु ये वीतराग, निःसंग प्रभु कृपालु हैं।

वीतराग सर्वज्ञ प्रभुकी उत्कृष्ट कृपालुता—कुछ लोगोको ऐसा विदित होगा कि देखो प्रभुने कई बातें बड़ी कठिन कही हैं और कितनी निष्ठुरता टपक रही है कि डटकर कहते हैं, बिना हिचकके कहते हैं कि इन इन्द्रियोका निग्रह करो, इन विषय कषायोको समूल नष्ट दो, लो इन्द्रियोके विषयकषायोको समूल नष्ट करनेमें उनके वचन कितना क्रान्तिपूर्ण पड़े हुए है शासन में ? तो इन्द्रियके निग्रह करनेके सम्बन्धमें निष्ठुर वचन भी हैं, और देखो तो जो इन प्रभुकी शरणमें आ जाता है, जो उनका आश्रय करने आता है उन आश्रितोको बड़े-बड़े कठिन कायवशेषोंमें लगा देता है प्रभु। अनशन करे, भूखसे कम खाये, रसोका परित्याग करें, गर्मी सर्दीमें तपश्चरण करें। कितने कठिन आदेश हैं ? अहो उनकी इन वृत्तियोको देखकर अज्ञानी जन प्रभुकी अनुग्रहबुद्धिका अनुमान नहीं कर सकते। प्रभुने सभी जीवोको जो ससार के दुखोंसे मुक्त होकर अपने आपमें मग्न होकर सुख पा सकते हैं उनको उपदेश दिया कि तुम व्यर्थके परिश्रम क्यों करते हो ? इन्द्रियके विषयोको क्यों पोषते हो ? विषयोको भोगते समय कोई खेद माने कि क्यों मेरी इन विषयोमें प्रीति जग रही है, क्यों मैं इस स्वादिष्ट भोजनको खाता हुआ चैन मान रहा हूँ ? अरे यह तो अधिकार है, यह तो ससारमें रुलाने की परिपाटी है। उसपर खेद हो कभी तब वह अनुमान कर सकता है कि हममें भीतरमें कितना ज्ञानप्रकाश और कितनी आनन्दकी झलक समाई हुई है ? यहाँका यह झूठा आनन्द (कल्पित मीज) तो ससारमें फसानेका ही कारण है। सत्य आनन्दमें पहुँचनेका उपाय जिन वचनोंमें भरा हो उनकी कितनी बड़ी करुणा कही जाय ? तपश्चरणकी भी बात देखिये—इच्छानिरोधस्तप” इन इच्छाओका निरोध करना ही तप है। ये इच्छायें ही इस संसृत्तिकी जननी हैं। इच्छायें न हो तो फिर संताप क्या ? इन इच्छाओके रोगी यहाँ सभी हैं। इस बातकी परख अपने आपमें सभी कर सकते हैं। किञ्चित् मात्र भी इच्छा हो तो वह जीवके संतापका ही कारण है। तो भला इतने बड़े संतापके निवारणकी बात जिनके वचन कहे उनकी कितनी बड़ी कर्षणा बुद्धि कही जाय ? और यहाँ प्रकट नजर आता है कि ६ कायके

जीवोकी रक्षाका उ.का प्रयोगात्मक प्रवर्तन रहा करता है। यही उपदेश उनका दूसरोको है। प्रभु तो बडे दयालु है।

जीवनमें सर्वश्रेष्ठ एकमात्र निर्णय अन्तस्तत्त्वके आलम्बनकी कर्तव्यता—हम आपको जीवनमे ऐसा दृढ निर्णय रखना चाहिए—जैसे कहते है लोग कि इसको पत्थरमे खोदकर रख लो। ऐसा ही है, अन्य प्रकार नहीं है। ऐसा एक दृढ निर्णय होना चाहिए कि मेरा इस लोकमे बाहरमे कोई भी पदार्थ शरणभूत नहीं है, सभी दस्तुवे मेरेसे अत्यन्त पृथक् है। मित्रजन, परिजन, प्रजाजन आदि किन्हीमे भी खोज लीजिए, क्या है कोई शरण आपका ? यहाँ जिन जिनसे भी प्रेम माना जा रहा है, जिन जिनको भी अपना शरण माना जा रहा है वे कोई भी इस जीवके लिए शरण नहीं हो सकते। बडे-बडे महापुरुषोकी घटनाये देखिये—सीता सती जैसे साध्वी उसके लिए शरण कौन था ? जिनको गृहस्थावस्था मे सदैव बडे आदरके साथ एक मात्र अपना स्वामी माना था ऐसे श्रीरामने भी सीताको निर्जन बनमे छुडवा दिया था। तो यह क्या कोई उनकी शरण्यताकी या प्रेमकी बात थी ? वे श्री राम एक महापुरुष थे। इससे उनकी इस बातको भी लोग प्रशंसाके रूपमे ही लेते है कि वह तो मर्यादा पुरषोत्तम थे। चलो किसी भी अशमे यह भी ठीक मानलो पर जरा सीताकी अवस्था तो देखिये। यहाँ तो यही कहना होगा कि उस समय श्रीराम अपने मनमे निष्ठुरता की बात लाये। बताना यहाँ यह है कि कोई किसीका शरण हो सकता है क्या ? मेरे आत्माका शरण बाहरमे अन्य कोई नहीं है। खुद ही खुदके लिए शरण है। इतने निर्णयके बाद फिर अपने आपके भीतर भी एक निर्णय और करो। मेरेमे भी मैं यह समूचा जो कुछ नजर आ रहा हू यह शरण नहीं है। जो कुछ भी पर्याय दृष्टिसे समझमे आ रहा है विषयकषायके भाव, विचार विकल्प तरंग, ये कोई भी मेरे लिए शरण नहीं है। मेरेमें अन्त प्रकाशमान जो सहज चिद्रूप है, जो अन्तस्तत्त्व है, चैतन्यमात्र है, जिसको हम ज्ञानमे ले सकते है, वचनोसे नहीं बता सकते हैं, ऐसा वह स्वसम्बेदनगम्य, वह शुद्ध एकत्व, उसका आलम्बन लें, वही शरण है, अन्य कोई मेरे लिए शरण नहीं है। इस जीवनमे केवल एक यह निर्णय जो रख लेगा वह पार हो जायेगा। और एक इस ही निर्णयको छोडकर कुछ भी बाहरी काम कोई कर ले, पर उससे होगा क्या ? सर्व बाह्य पदार्थोके ससर्गका विछोह तो निश्चयसे होगा। उनके प्रति जो ममता किया, जो उपयोग किया, जो कर्मबन्ध किया उसके फलमे मरण करके निम्न गतियोका पात्र बनना पडेगा, नाना कुयोनियोमे जन्म मरणके सकट सहना होगा। जन्ममरणकी परिपाटी भी लम्बी हो जायगी। यह अमून्य नरभव पाना भी बेकार हो जायगा। इससे अपने आपकी वास्तविक शरण ले। वास्तविक पदार्थोसे कितनी ही शरणकी आशा कर करके हैरान हो ले, पर उनसे शरण नहीं।

हो सकेगी ।

सर्वप्रिय प्रियतम अन्तस्तत्त्वकी आराध्यता—कुछ चीजे ऐसी हैं जो धनवा त्याग करने से मिलती है । तो धन त्याग करके वे प्राप्तव्य मानी जाती है । कुछ चीजें ऐसी हैं जो परिवारको भी त्यागनेसे मिलती है, तो परिवारका भी त्याग करके प्राप्य है । कोई चीजे ऐसी प्रिय होती है जो प्राण त्यागनेसे प्राप्त होती हैं । तो प्राण त्याग करके भी प्राप्य की जावे । तो अब आप अदाज करो कि जो चीज प्राणोसे भी ज्यादा प्रिय हो वह उत्तम है या जो चीज प्राणोके बादका नम्बर रखती हो प्यारके लिए वह चीज प्रिय है । सर्वप्रिय चीज कौन है ? जिसके पानेके लिए प्राणोका भी त्याग करना पड़े और प्राप्त हो तो भला समझा जावे । तो ऐसी वह चीज है धर्म, शुद्ध अतस्तत्त्वका आलम्बन । ये ज्ञानी, महर्षि, सतजन जो कि घर द्वार धन दौलत आदि समस्त परपदार्थोंका त्याग करके जगलोमे, निर्जन स्थानोमें रहकर तपश्चरण करते हैं, जिनके शरीरको स्यालिनी, सिंहनी आदिक पशु भक्षण करते हैं अथवा दुष्ट जनो द्वारा उपद्रव दिये जाते हैं ऐसे सतजनोमे क्या इतनी हिम्मत नहीं है कि उन उपसर्गोको वे टाल सके ? हिम्मत तो है पर उन्हें वे कुछ उपद्रव ही नहीं मानते । उन्हें तो इस शरीर तकका भी रच भान नहीं रहता । उन्हें तो प्राणोसे भी कोई प्यारी चीज प्राप्त हो चुकी है । यही कारण है कि ऐसे घोर उपसर्गोमे भी वे रच भी विचलित नहीं होते । उनको प्राणोसे प्यारी कौनसी चीज मिली है ? एक अपने आपका शरण । अपने आपके आत्मस्वरूपका शरण । तो हम आप भी अपने वास्तविक शरणको प्राप्त करनेका यत्न करें । जिसको इसका दृढ निर्णय हो जायगा कि मेरा शरण तो मेरा ही अतः प्रकाशमान चैतन्यस्वरूप आत्मतत्त्व है, बस समझिये कि उसका यह मनुष्यभव पाना, उत्तम सत्संग आदिका पाना सार्थक हो जायगा ।

जीवकी बद्धता, मुक्तता व अबद्धता विषयक प्रथम जिज्ञासा—इस अतस्तत्त्वके परिच्छेदनके लिए प्रथम प्रश्न हो रहा है कि यह सामान्य आत्मा कर्मसे बद्ध है या कर्मसे मुक्त है अथवा अबद्ध है ? प्रथम प्रश्न विकल्पका भाव यह है कि आत्मा कर्मसे बंधे हुए है, ये सब जीव ससारमे जो भ्रमण कर रहे हैं ये किसी बन्धन विशेषसे बंधे हुए है, ऐसे इन जीवो को निरखकर तो यही विदित होता है कि यह जीव समूचा बँधा हुआ है, इसके कोई अंग प्रत्यग अबद्ध नहीं है, सर्वत्र बंधा हुआ है । इस विचारको लेकर यह प्रश्न किया जा रहा है कि जिस अतस्तत्त्वकी चर्चा कर रहे हैं, जिसे आत्मामे सार है ऐसा बता रहे हो वह सार तत्त्व भी क्या बद्ध है ? दूसरा प्रश्न विकल्पमे यह पूछा गया है कि वह सामान्य आत्मा जिसकी चर्चा कर रहे हो क्या वह कर्मसे मुक्त है अथवा यदि बद्ध नहीं तथा मुक्त नहीं तो क्या वह बन्ध मोक्ष दोनोसे रहित अथवा अबद्ध है । ऐसे तीन प्रश्नोकी जिज्ञासा प्रथम हुई

है। अनेक प्रश्न होंगे, उन सब प्रश्नोंमें सबसे पहिला प्रश्न, सबसे पहिली जिज्ञासा जिज्ञासुको ऐसी होना प्राकृतिक है, क्योंकि सर्व जीवोंको स्वतन्त्रता प्रिय है। बड़े दुःखमें भी रहे और स्वतन्त्रता अपनी समझे तो उसे वह दुःख भी पसंद है, पर बड़ा आराम मिले और सुख मिले, स्वतन्त्रताका वहाँ घात हो तो यह आराम भी वहाँ पसंद नहीं है, यह बता रहे हैं लौकिक जनोकी बात। अब अलौकिक पुरुषोंकी बात देखिये—कि तपश्चरणमें विविध वलेश बताये गए हैं और सामान्यतया जानते ही हैं लोग, उपवास करे, भूखसे कम खाये, गर्मी सर्दी आदिमें ध्यान करे, ऐसा वलेश होता है, लेकिन वहाँ स्वतन्त्रताका अनुभव हो रहा है साधुजनोको। अपने आपका जो सहज स्वरूप है उस स्वरूपके मिलनमें उनका आत्मा तृप्त हो रहा है, उन्होंने ऐसा स्वात्मसंयम अङ्गीकार किया है, वह उनकी स्वाधीन वृत्ति है। तो इस स्वतन्त्रताके त्यागमें शारीरिक सारे उपद्रव भी उनके लिए न कुछ हो जाते हैं। तो स्वा-तन्त्र्यप्रिय है और पारतन्त्र्य अप्रिय है। तो ऐसा होना एक बन्ध मोक्षका ही नामान्तर है। तो उसके विषयमें जिज्ञासा हुई है कि यह सारभूत आत्मा क्या बद्ध है या मुक्त है अथवा अबद्ध है ?

निश्चय व व्यवहारदृष्टिसे आत्माके सम्बन्धमें बद्धतादिविषयक जिज्ञासाका समाधान—
अब उक्त जिज्ञासाके समाधानमें सुनो—इसका समाधान दृष्टि बलसे मिलेगा। दृष्टियोंमें मूल प्रधान दो दृष्टियाँ होती हैं—(१) निश्चयदृष्टि और (२) व्यवहारदृष्टि। अभेददृष्टि व भेददृष्टि, शुद्धनय व अशुद्धनय, भूतार्थनय व अभूतार्थनय, अन्तर्नय व बहिर्नय आदि किन्हीं भी शब्दों से कह लीजिए। एक होता है अखण्ड विषयका द्योतक और दूसरा वहाँ होता है खण्डता का द्योतक। यद्यपि खण्डताका द्योतक व्यवहार भी अखण्डताका ज्ञान करानेके लिए ही कमर कसकर आता है और तब वह भी सुनय कहलाता है, लेकिन उनका साक्षात् विषय, उनका जो साक्षात् पार्ट अदा करता है वह तो भेदपरक है, इस कारण उसे अभूतार्थ भी कहा है। तो ये दो प्रकारकी नयदृष्टियाँ मूलमें होती हैं—निश्चय और व्यवहार। व्यव-
हारसे जब निरखते हैं तो ज्ञात होता है कि आत्मा कर्मसे बद्ध है। कोई आत्मा कर्मसे मुक्त है। जब जीवकी पर्यायपर दृष्टि देते हैं तो कोई जीव बद्ध विदित होता है, कोई जीव मुक्त विदित होता है। कर्मोंसे बँधे हैं ऐसा दर्शन भी पर्यायदृष्टिमें हो पाता है। और जीव कर्मसे छूट गया है यह दर्शन भी पर्यायदृष्टिमें हो पाता है। पर्यायदृष्टि कैवल्यका विषय न कर अकैवल्यका विषय करनेसे अशुद्धनय है। यही व्यवहार दृष्टि है। यह नय अनेकों को विषय करता है और अनेकोंके साथ ही इसका निर्णय बना करता है। जीव कर्मसे छूट गया है। दो की दृष्टि की। की छूटनेकी दृष्टि, पर मुक्तिपना भी दो का आश्रय लिए वि-
वताया नहीं जा सकता। दो का आश्रय होना ही पड़ेगा तब यह कथन चल सकेगा।

व्यवहारदृष्टिसे यह सामान्य आत्मा, यह समयसार जिसमे देखा जा रहा है ऐसा जीव, वह बद्ध है पर्यायदृष्टिसे और मुक्त है, किन्तु निश्चयत यह जीव कर्मसे अवद्ध है। निश्चयतः क्या है ? जो है सो है। कर्मसे बँधा है, यह भी इस अद्वैत दृष्टिमे न आयगा और कर्मसे छूटा, यह भी इस अद्वैत दृष्टिमे न आयगा। वह तो जो है सो ही है। भले ही आठकाठकी खाट बन गयी। ४ मिचवा, २ पाटी, २ सिरे मिलकर खाटका रूप ले लेते हैं। मगर प्रत्येक काठको अगर देखेगे तो वह तो वही है, अन्य कुछ नहीं बन गया। वे प्रत्येक काठके अवयव सब अपनेमे ज्यों के त्यों हैं। उनमे खाटका रूप नहीं पडा है पर उन सबको मिला कर एक काठका रूप दे दिया गया। तो सहजस्वरूप जो आत्मामे अपने सत्वके कारण है वह न कर्मसे बँधा है, न कर्मसे छूटा है। वह तो वही है। इस तरह व्यवहारदृष्टिमे वध मोक्षकी परख होती है और निश्चयदृष्टिमे एक उस सहज स्वरूपकी ही निगाह होती है।

जीवके सम्बन्धमें शरीरसे संयुक्त, वियुक्त अथवा अयुक्त विषयक द्वितीय जिज्ञासा— अब इस आत्माके सम्बन्धमे द्वितीय जिज्ञासा आ रही है कि यह परमब्रह्म शरीरसे संयुक्त है या वियुक्त या अयुक्त। इसमे भी पूर्वकी भाँति ३ प्रश्न विकल्प हैं। प्रथम विकल्पमे तो सीधे सादे ठौरसे जब यहाँ जगतमे देखा गया है कि यह जीव शरीरधारी है, शरीरके बिना जीव कोई नजर ही नहीं आ रहे, सभी सशरीर है। शरीरके बिना जीव भी कुछ होता है, ऐसी कल्पना तक भी जहाँ नहीं है। ऐसे मूडमे लोगोको दिख ही रहा है कि जीव शरीर संयुक्त है। तो मरण, मुक्ति आदिकी बात सुननेवालेको कुछ सदेह हो रहा कि क्या शरीर संयुक्त ही जीव है, ऐसे सदेहवालोको यह प्रश्न विकल्प हो जाता है कि यह आत्मा क्या शरीरसंयुक्त है ? दूसरे विकल्पमे जहाँ यह दृष्टि बनती है कि लोग मरते हैं, शरीर पडा रहता है, जीव चला जाता है तो वह जीव तो ऐसा अलग ही है, यहाँ भी वह शरीरसे वियुक्त होगा अथवा मोक्ष अवस्थामे तो वहाँ शरीर रहता ही नहीं है, तो शरीरसे वियुक्त रहकर रहना बस यह ही जीवस्वरूप है, इस आशयमे प्रश्न विकल्प हुआ है कि क्या जीव शरीरसे वियुक्त है ? जब ये दोनो विकल्प हुए हैं और सम्भावना हो जाय कि शायद ऐसा भी हो कि ये दोनो बातें भी सही न हो तो तीसरी जिज्ञासा बनती है कि क्या यह शरीरसे न संयुक्त है और न क्या शरीरसे वियुक्त है ? याने अयुक्त ही है क्या।

निश्चय व व्यवहारदृष्टिसे उक्त द्वितीय जिज्ञासाका समाधान—उक्त प्रश्नोका समाधान भी पूर्वकी भाँति दोनो दृष्टियोसे होगा। व्यवहारदृष्टिसे तो यह जीव कदाचित् शरीरसे संयुक्त है और कदाचित् शरीरसे वियुक्त है। इस संसार अवस्थामे यह जीव शरीरसंयुक्त है, शरीरमे रहता है। मरण करके भी यह जीव एक सूक्ष्म शरीर साथ लेकर जायगा। अगले भवमे दूसरा शरीर ग्रहण कर लेगा। फिर स्थूल शरीर सहित होगा ही

यह जीव । देखिये—शरीरसे संयुक्त अनादि कालसे चला ही आ रहा है यह । अनादिसे लेकर अब तक ससारी जीवोंकी यह स्थिति न हो सकी कि ये कभी एक क्षणको शरीरसे निराले तो रह सके । स्थूल शरीरसे ग्यारे होते रहे १, २ या अधिकसे अधिक तीन समय तक, लेकिन सूक्ष्म शरीरने एक समयको भी छुट्टी नहीं दी इस आत्माको । तो इस तरह यह जीव शरीरसंयुक्त अनादिसे ही चला आ रहा है, यह बात निरखी जा रही है व्यवहार-दृष्टिसे । दो का सम्बन्ध देखा जा रहा है, दोनोंको परखा जा रहा है, स्थितियाँ देखी जा रही हैं तो वहाँ यह विदित हुआ कि यह जीव शरीरसे संयुक्त है । और जब कर्मक्षय हो जाता है, अष्ट कर्मोंका विनाश हो गया, उस समय यह जीव शरीरसे रहित रहता है तो देखो वह जीव मुक्त जीव शरीरसे रहित हो गया तो ऐसा शरीरमुक्त निरखना भी व्यवहार दृष्टिसे परखा गया है, किन्तु वह एक शाश्वत् आत्मा जो संसार अवस्थामे था वही मुक्त अवस्थामे है, इसलिए उस एकको क्या कहेंगे ? यदि उसे कहेंगे कि शरीरसंयुक्त है तो शरीर जब न रहे तो उसका नाश हो गया, यो मानना पड़ेगा । यदि यह कहे कि वह तो शरीरसे मुक्त है तो उसका प्रारम्भ मोक्षसे ही माना जायगा, उससे पहिले न माना जायगा । तो निश्चयदृष्टिमे न संयुक्त है, न वियुक्त है, किन्तु वह तो अमुक्त है, जो है सो ही है अपने आपमे, परके संयोग वियोग, दोनोंका वहाँ योग नहीं है ।

पर्यायबुद्धिको छोड़कर अन्तः सहज चित्स्वभावको आत्मसात् करनेकी शिक्षा—यहाँ अपने आपके शिक्षणके लिए ध्यानमे लाना कि यह जीव अनादिसे लेकर अब तक पर्याय-बुद्धि करता आया है । जिस पर्यायमे गया उसी पर्यायको आपा मानकर रह गया और उसी आदतके अनुसार घूमते-घूमते आज मनुष्यभवमे हम आप आये हैं । यहाँ भी प्रकृत्या वही कार्य दुहराया जा रहा है, यह खेदकी बात है । इतना तो निर्णय करके यहाँ कुछ प्रसन्न रहना ही चाहिए कि जगतके अन्य जीवोंसे हमारी बहुत उत्कृष्ट दशा है । निगोद जीव, एकेन्द्रिय जीव, पशुपक्षी आदिक जीवोंसे हम आपकी दशा कितनी ही भली है ? यह बात भी जानी जा सकती है बड़ी सुगमतासे, ऐसे इस उत्कृष्ट भवको पाकर यहाँ भी हम पर्यायबुद्धिमे रहे तब तो वैसी ही हालत समझिये जैसे कि एक कहावत है कि कहाँ गए थे ? दिल्ली । क्या किया ? भाड भोका ।...अरे भाड ही भोकना था तो फिर दिल्ली क्यों गए, अपने ही गाँवमे रहकर भाड भोवते । यहाँ ही क्यों कमी थी ? तो ऐसे ही समझिये कि हम आपने इस मनुष्यपर्यायको पाकर यदि इसे व्यर्थ ही गवा दिया तो इसके पानेसे फायदा क्या उठाया ? अरे पशु पक्षी आदिककी पर्यायोमे ही बने रहते । बल्कि यहाँ तो समझिये कि जैसे अपना ही गाँव छोड़कर दिल्ली जाकर भाड भोका तो वहाँ तो यहाँकी अपेक्षा ज्यादा भी कमाया, पर यहाँ इस मनुष्यपर्यायमे आकर इसे व्यर्थ

देनेमें तो कुछ भी लाभ न मिल जायगा । इस मनुष्यभवको पाकर यदि कोई अलौकिक पौष्टिक न किया, व्यर्थमें ही खो दिया तो वह तो भाड़ भोक्ता जैसा ही कहलाया । इस मनुष्यपर्यायमें आकर यदि पर्यायबुद्धि की, विषय व पायोकी ओर ही लगे रहे तो फिर यहाँ जीनेसे क्या फायदा ? जिन्दा रहे तो क्या, न जिन्दा रहे तो क्या, दोनों बराबर बराबर हैं । हम इस जीवनमें पर्यायमूढताको त्यागकर अन्त चित्स्वभावका आश्रय करें ।

पर्यायबुद्धिके कारण मैत्री सद्गुणका विधात—यह पर्यायबुद्धि ही एक बहुत बड़ा दुश्मन है । इसी पर्यायबुद्धिके कारण जो ज्ञानियोंके लिए चार गुण बताये गए हैं—मैत्री, प्रमोद, कारुण्य, माध्यस्थ आदिक ये गुण नहीं-प्रकट हो पाते । जिसके पर्यायबुद्धि है अर्थात् यह जो दिखनेवाला शरीर है इसको निरखकर कहता है कि यही मैं हूँ, तो भला बतलाओ जो शरीर जलकर खाक हो जायगा, राख बन जायगा उस शरीरके प्रति ऐसी आत्मीयता की बुद्धि होनेका क्या फल होगा ? लोग इस मुझको (शरीरको) पहिचान जायें, लोग इसको श्रेष्ठ जाने, ऐसी शरीरके प्रति आत्मीयताकी बुद्धि रखकर अहंकार किया करते हैं, इस शरीरका फोटो बनवाते हैं, स्टेचू बनवाते हैं, तो भला बतलाओ ऐसे नाशवान शरीरमें आत्मीयताकी बुद्धि क्यों की जा रही है ? मेरे मरनेके बाद हजारों वर्षों तक हमारा स्टेचू लोगोको दिखे, कैसे हाथ पैर, कैसे गाल नाक आदि, उस अचेतन पाषाणके रूपमें इसकी मेरी बात लोगोको झलकती रहे, ऐसी वासना रहती है तो यह कितनी तीव्र पर्यायबुद्धि है ? ऐसी पर्यायबुद्धिमें रहना यह तो एक बेकारका जीवन है । इस पर्यायबुद्धिके बलपर ही तो लोग लोकमें अधिकाधिक धनी कहलवानेके लिए लोकमें अधिकसे अधिक विद्यावान कहलवानेके लिए, लोकमें नेता परोपकारी आदिक कहलवानेके लिए रात दिन श्रम किया करते हैं । पर्यायबुद्धिका यह विष, यह घोर परिश्रम, यह जीवको पीसे डाले जा रहा है । पर्यायबुद्धि रखना हम आपका वर्तव्य नहीं है । ऐसे पर्यायबुद्धि जीवोंके सब जीवोंके प्रति मैत्रीभाव कहाँसे प्रकट हो सकता है ? लेकिन इस जीवके जब तक यह दृष्टि नहीं आती कि सब जीवोंमें मित्रता रहे तब तक आत्माका उत्कर्ष नहीं हो सकता । इन अनन्त जीवोंमें से घरके दो चार जीव छोटकर किसी तिजोरीमें (उपयोगकी तिजोरीमें) रख लेना, उनको जरा भी कष्ट न होने देना, ये लोग बड़े सुखमें रहे, बड़े आरामसे रहे, ऐसा जो अपने उपयोगकी तिजोरीमें बन्द कर रखा है और शेष जीवोंको ये गैर है, कुछ नहीं हैं ऐसा माना, उनमें चेतना ही नहीं है मानो ऐसा मान लिया हो, इस प्रकारकी दृष्टि रखना यह कितना घोर पर्यायबुद्धिका अन्धकार है ? ऐसे जीव क्या अपने आत्माका उत्कर्ष, उन्नति, सच्चा आनन्द प्राप्त कर सकेंगे ? नहीं कर सकते ।

पर्यायबुद्धिमें गुणप्रमोद गुणका विधात—जिनको पर्यायबुद्धि लगी है, मेरे विद्वत्

मेरे विचार ये ही उत्तम है, ये ही मैं हूँ और इनसे ही लोकमें मेरी श्रेष्ठता है, मैं भला कहलाता हूँ, यही मैं हूँ ऐसी जिसको पर्यायबुद्धि बनी हुई है वे गुणी जनोमें वास्तविक प्रमोद कर ही नहीं सकते। उनके चित्तमें ईर्ष्या रहती है, अथवा उनके उत्कर्षकी भावना नहीं रहती। उत्कर्ष न देख सके, हृदय उनका उत्कर्ष न सह सके, इस प्रकारकी भीतरमें जलन बनी रहती है, सो वे इस जलनमें अपना उत्कर्ष कैसे कर सकते हैं ? तो पर्यायबुद्धिके महा विषपानकी दशा देखते जाइये कि यह मूढता कितना अपने आत्माको घोर अनर्थमें ले जाने वाली है। जिन जीवोंमें, जिन प्राणियोंमें मैत्रीभाव है उनको उत्कर्षका अवसर है, क्योंकि वे अन्त निःशल्य हो गए हैं, इसी प्रकार जिनको गुणियोंमें प्रमोदभाव है वे भी निःशल्य हो जाते हैं, क्योंकि उनके खुदके गुणोंकी दृष्टि हो गयी है तब ही तो गुणियोंमें गुण दिख रहे हैं। जहाँ सम्बेगभावका स्वरूप बताया गया है कि धर्म, धर्मफल और धर्मात्माओंमें अनुराग रखना, तो यहाँ अनुरागका अर्थ क्या है ? वही प्रमोद। प्रमोदका अर्थ है गुणोंमें उपलब्धि। तो गुणोंमें प्रमोदभाव जगें बिना आत्मा उत्कर्ष नहीं हो सकता और पर्यायबुद्धि छोड़े बिना गुणियोंमें प्रमोदभाव जागृत नहीं हो सकता।

पर्यायबुद्धिमें कारुण्य और माध्यस्थ्य गुणका विघात — कारुण्यभाव—जिनको अपना मान लिया उनमें लोगोंके बड़ी जल्दी करुणा करुणा उत्पन्न होती है। जैसे घरका बच्चा बीमार है तो बड़ी दया आती है, इष्ट आदमी बीमार है तो बड़ा कष्ट अनुभव करते हैं, उसपर बहुत बड़ी दया करते हैं लेकिन वह दया उनकी शुद्ध दया नहीं है। वह मोहमिश्रित बात है। बताना यह है कि दयाका आधार यह है कि अपना समझना, अपने समान समझना। तो जो पुरुष सर्व जीवोंको अपने समान समझता है उसको कितनी अद्भुत करुणा प्रकट होगी ? जो ऊँचीसे ऊँची बात है वही उनके लिए चाही जायगी। जिनको अपना मान लिया, जिनमें तथ्यदृष्टि हो गयी उनके प्रति सोचेंगे तो यही सोचेंगे कि जो सर्वोत्कृष्ट चीज है वह इसे प्राप्त हुई। वह है आत्मस्वातंत्र्य मुक्ति, आत्मीय आनन्दका लाभ। जिस स्वरूप रूप ही है यह। यह अज्ञानदशाको छोड़कर उस चीजको पा लेवे तो यह सदाके लिए सुखी हो जावे। ऐसी परम करुणा ज्ञानी जनोके होती है। लेकिन जो पर्यायबुद्धि जन हैं उनके यह परम करुणा कहाँसे जगेगी ? अपने आपकी ही करुणा नहीं कर सकते। माध्यस्थ्यभाव भी पर्यायबुद्धिके परिहार बिना जग नहीं सकता। जो विपरीत वृत्ति वाले लोग हैं, विरुद्ध चलते हैं, जिनकी दोषदृष्टि है, जो ईर्ष्यालु हैं, अज्ञानी जन हैं, समझाने पर भी जो न समझ सकेंगे, समझ ही न सकेंगे, क्योंकि जो सोया हो वह जग जायगा, पर जो जागता हुआ सोने जैसा रूपक रखे, उसे कौन जगा सकता है ? ऐसी विपरीत बुद्धि वाले जो लोग हैं उनमें माध्यस्थ्यभाव होना, यह बात भी पर्यायबुद्धिसे होनी

कठिन है। भले ही यह बात मिथ्यादृष्टि जीवोंके भी बन जाती है, ऊपरसे बन जाय, थोड़ा बहुत भीतरमें भी भाव बन जाय, लेकिन वह मौलिक बात नहीं जग सकती है, जो सम्यक्त्वके अभ्युदित होने पर जो प्रशम आदिक उत्पन्न होते हैं, मैत्री प्रमोद आदिक भाव जगते हैं वे बातें मिथ्या आशयमें नहीं हो सकती।

श्रेयस्कर अनुभव और यत्न—कर्तव्य यह है कि पर्यायबुद्धिका त्याग करे। जिसमें पर्यायबुद्धि छूट जाय और अपने आपके उस सहज आत्माके दर्शन करें और रहे सहे रागादिक दोषोंको दूर करनेका यत्न करें, ऐसे कर्तव्यरत पुरुषोंको बाहरी बातोंमें लगाव कैसे हो सकता है? और चाहे दुनियाके लोग बुरा कहे या भला कहे, उसका इस आत्मापर कोई असर नहीं है, यह उनका दृढ निर्णय हो जाता है। यहाँ उस ही अन्तस्तत्त्वकी बात यहाँ बतायी जा रही है कि अपने आपको किस रूपमें अनुभव करियेगा? मैं मनुष्य हूँ—इस तरहका अनुभव करना गलत मार्ग है, आत्महितका मार्ग नहीं है। मैं अमुक जातिका हूँ, अमुक कुलका हूँ, अमुक पोजीशनका हूँ, इतना धनी हूँ, इतना विद्वान हूँ। अरे ये सब रासार के नाटक हैं, इन नाटकोंमें आत्मीयताकी बुद्धि कोई करे तो उसका भला नहीं है। इन सब पर्यायोंसे बुद्धि हटाकर अपने आपका इस तरह अनुभव करे कि मैं तो एक सहज चैतन्य-प्रकाश हूँ। भले ही यह नाना स्थितियोंमें रह रहा है, इन योनियोंमें, इन शरीरोंमें, इन मूर्तियोंमें रह रहा है और यहाँ कुछ विषय कषाय क्रोधादिकके भाव भी चल उठते हैं, कभी कभी शुभभाव भी चलते हैं, इतनी स्थितियाँ भी हो रही हैं, लेकिन ये मैं नहीं हूँ। मैं तो इनसे विविक्त एक सहज चैतन्यस्वरूप हूँ। इस तरह अपने आपमें तथ्यभूत अहंताका अनुभव हो और इन अध्रुव पर्यायोंमें अहंपनेका अनुभव रहे, ऐसी दशा यदि बन जाय तो लोग चाहे मेरे प्रति कुछ कहा करें तो मेरा तो भला ही हो गया। अपनी भलाईके लिए इन पर्यायोंमें अहंरूपका अनुभव न करना, किन्तु शाश्वत् अनादि अनन्त अहेतुक असाधारण चैतन्यप्रकाशमें अहंरूपका अनुभव करना, यह हमें इस प्रकरणसे शिक्षा लेना है। हमारा उपयोग इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वके चिन्तनमें, मननमें रहा करे और इसमें लीन हो, ऐसी अपनी भावना और यत्न होना चाहिए।

आत्माके कर्तृत्व अकर्तृत्वके विषयकी तृतीय जिज्ञासा—अब जिज्ञासुकी यह तृतीय जिज्ञासा चल रही है कि यह आत्मा क्या स्वभावका कर्ता है या विभावका कर्ता है अथवा अकर्ता है? जगतमें क्रोध, मान, माया, लोभ, विषय कषाय, इच्छा इनका परिचय हो रहा है। अपनी प्रवृत्ति और लौकिक प्रवृत्तिसे यह स्पष्ट हो रहा है कि यहाँ विषय कषाय इच्छा आदिक हैं तो इनका करनेवाला तो यह जीव ही होगा, क्योंकि ये परिणामन जीवोंके हैं, जीवकी अवस्थाएँ हैं, तो इनको करनेके लिए और कौन आयगा? ऐसा आशय रखकर

यह जिज्ञासा बन रही है कि यह आत्मा क्या इन विषय कषाय आदिक विभावोका कर्ता है ? तथा साथ ही यह भी विदित होता है कि जब ये रागादिक किसीके कम है, किसीके और कम है तो किसी जीवके बिल्कुल भी न होंगे । यहाँ उसका ज्ञान किसीके अधिक है, किसीके और अधिक है तो किसीमे ज्ञान पूर्ण होगा । तो ऐसी स्थिति जिनको प्राप्त हुई है अर्थात् ज्ञान तो परिपूर्ण हो गया है और रागादिक भाव बिल्कुल भी नहीं रहे हैं, ऐसी स्थितिमे जो भी ज्ञान बन रहा है वहाँ शुद्ध आनन्द बन रहा है, ऐसे ऐसे उन स्वभावभावों का यही जीव कर्ता होगा, ऐसा आशय रख करके इस जिज्ञासाका दूसरा विकल्प पूछा जा रहा है कि क्या यह स्वभाव भावका कर्ता है अथवा यह भी सम्भावित किया जा सकता है कि न तो यह आत्मा विभावका कर्ता है और न स्वभावका कर्ता है, किन्तु अकर्ता है । जैसे कि अन्य अद्वैतवादियोने भी स्वीकार किया है कि यह ब्रह्म तो नित्य अकर्ता है तो ऐसे इन तीन विकल्पोंके साथ यह तृतीय जिज्ञासा हुई है ।

उक्त जिज्ञासाके समाधानमे कहते हैं कि यह चेतन कर्तृत्वके सम्बन्धमे जब परीक्षित होता है तो व्यवहारदृष्टिमे यह विदित होता है कि यह विभावभावका कर्ता है । विषय कषाय आदिक परिणामोका करनेवाला है, और जब एक शुद्ध पर्यायिकी दृष्टिमे देखा जाता है, कर्ममुक्त जीवोको देखा जाता है तो वहाँ विदित होता कि यह स्वाभाविक भावका करने वाला है । ये दोनों बातें व्यवहारदृष्टिसे विदित होती हैं, पर निश्चयत तो यह आत्मा, सामान्य आत्मा यह अतस्तत्त्व, जिसके सम्बन्धमे पहिले बहुत वर्णन किया गया था कि उस तत्त्वके बारेमे बात कही जायगी, उसका परिचय दिया जायगा, वह शुद्ध अन्तस्तत्त्व सामान्य आत्मा वह अकर्ता है । यहाँ निश्चय और व्यवहारका अर्थ है शुद्ध नय और अशुद्ध नय । जहाँ कैवल्यकी दृष्टि हटी और कुछ भी उसमे अध्रुव या कोई भी तरंग आये उसमे परिणामन रूप ही द्वैतको समझना चाहता तो वह सब अशुद्ध नय कहलाता है । जहाँ ही कोई भेद जचा, भीतरसे ही कही कुछ नयके विचार चले कि वहाँ द्वैतबुद्धि आ जाती है । प्रभु अरहंत सिद्ध ये अनन्त ज्ञानादिक स्वाभाविक परिणामनोके कर्ता है । यह भी अशुद्ध नयमे कहा जा रहा है । यहाँ अशुद्ध नयका अर्थ पर्याय अशुद्ध न लेना, किन्तु द्रव्यकी दृष्टिसे चिग कर जो पर्यायभेद-दृष्टिमे आया उस नयसे कहा जा रहा है कि प्रभु ज्ञान और आनन्दके कर्ता है । केवल एक ही शुद्ध शाश्वत कैवल्यको निरखने पर वह कर्ता नहीं है यह ज्ञात होता है । द्रव्यदृष्टिसे चिगकर शुद्ध पर्यायिकी भी दृष्टिमे आये तो भी वह अशुद्ध नय है । और जब अशुद्ध पर्यायिकी दृष्टिसे बताया जाय तो वह अशुद्ध नय प्रकट ही है । तो इस अशुद्ध नय मे गर्भित सर्वपर्यायिकी दृष्टिको व्यवहारनय कहा गया है । तो व्यवहारदृष्टिसे यह जीव स्वभावभावका कर्ता है, विभावभावका कर्ता है और निश्चयदृष्टिसे अर्थात् शुद्ध नयसे

निश्चयदृष्टिसे जिसके कि भेद नहीं दिए जा सकते उस दृष्टिमें यह आत्मा अवर्ता है।

निश्चयनयके तीन प्रकारोंमें परमशुद्धनिश्चयनयका शुद्धनयसे साम्य—निश्चयनय के तीन प्रकार भी बताये गए हैं— (१) परमशुद्ध निश्चयनय, (२) शुद्ध निश्चयनय (३) अशुद्ध निश्चयनय। परमशुद्ध निश्चयनयका भाव है इन शुद्धनयसे। इस प्रकरणमें जिसको शुद्धनय कहा जा रहा है वह परमशुद्ध निश्चयनय है। गुणपर्याय आदिक भेदोंसे रहित केवल एक शाश्वत स्वभावमें ग्रहण होना सो शुद्धनय है, परमशुद्ध निश्चयनय है, अथवा भूतार्थनय है। तो निश्चयनयके तीन प्रकारोंमें परमशुद्ध निश्चय तो शुद्धनयसे अनर्था-न्तर है। अब निश्चयनयके दो प्रकार देखिये— शुद्ध निश्चयनय, और अशुद्ध निश्चयनय। शुद्ध निश्चयनयका अर्थ है कि केवल द्रव्यको उसकी शुद्ध पर्यायोरूपमें निरखना और उस शुद्ध पर्यायिका उसही द्रव्यसे सम्बन्ध निरखना अर्थात् ये अन्तर्ज्ञानादिक शुद्ध परिणामन इस आत्मासे हुए, इस ही के द्वारा हुए, इसही रूप यह परिणाम रहा है। साग सम्बन्ध वही निरखना। यहाँ यह बात दृष्टिमें न आयेगी कि बर्मोंके क्षयसे अन्तर्ज्ञान उत्पन्न हुआ है, क्यों कि शुद्धनिश्चय दृष्टिका अभी इस दृष्टाने व्रत ले रखा है। तो उस ही शुद्धपर्यायरूपमें उस द्रव्यको निरखना, यह है शुद्ध निश्चयनयका काम। तो यह भी व्यवहारनयमें गमित है। जो प्रकरणमें व्यवहारनय कहा जा रहा है उसका अर्थ है कि अभेदसे चिन्ताकर भेदमें आना। शुद्ध पर्यायको भी देखा, किन्तु भेदमें आया तो वह भी इस प्रसंगमें व्यवहारनय है। अब अशुद्ध निश्चयनयका विषय देखिये। यह अशुद्ध निश्चयनय पदार्थकी अशुद्ध पर्यायको उस पदार्थमें निरखना, वहापर भी उसही में अद्वैत बुद्धि बनायी गई है कि यह रागादिक भाव यह कषायभाव आत्माका परिणाम है। आत्माकी परिणतिसे हुआ है, आत्मामें हुआ है और आत्माके लिए हुआ है। उसका फल भी इसे प्राप्त हो रहा है, इस तरह उन अशुद्ध पर्यायोंको उस ही एक द्रव्यमें सम्बन्धित देखना, यह है अशुद्ध निश्चयनयका दर्शन। यहाँ भी यह व्यवहारनयमें माना गया है, तो व्यवहारनय शुद्ध निश्चयनय अशुद्ध निश्चयनयका विषय भी बता रहा है और इसके अतिरिक्त जो अन्य व्यवहार है कर्मोंका सम्बन्ध, परद्रव्य का मेल इसको भी बताता है। तो यहाँ व्यवहारनयसे देखनेपर तो यह विदित होता है कि जीव स्वभावभावका कर्ता है और विभावभावका कर्ता है। पर निश्चयनयकी दृष्टिसे शुद्धनय, परमशुद्ध निश्चयनयकी दृष्टिमें यह जीव अकर्ता है।

किसी दृष्टिका एकान्त करके मान्यता बनानेमें विडम्बना—यहा इतना और ध्यानमें लाइयेगा कि निर्णय तो इस तरह है, लेकिन जिस दृष्टिमें जो बात दिख रही है उसको एकान्ततः मान लेना कि सर्वथा ही ऐसा है, बस इस एकान्तवादमें इन अनेक मतोंकी उत्पत्ति हुई है। जहा किसीका सिद्धान्त है कि ब्रह्म सर्वथा अकर्ता है और जब प्रश्न किया जाता है

कि यह ब्रह्म सर्वथा अकर्ता है तो ये रागद्वेष जो यहां नजर आ रहे हैं इनका करनेवाला कौन है ? तो उत्तर दिया जाता है कि प्रकृति । यद्यपि यहां तक भी कुछ समन्वय था कि प्रकृतिका उदय होनेपर रागादिक हुए । हुए आत्मामे, लेकिन प्रकृतिके साथ अन्वयव्यतिरेक है रागादिकका ऐसे प्रकृति कर्ता है, ठीक है, लेकिन यह प्रकृति प्रकृतिरूपमे न रही, कर्म-प्रकृति रूपमे प्रकृतिको नहीं माना गया, किन्तु प्रकृति है, कोई कुदरत है, कोई अन्य चीज है इस तरहसे बिल्कुल ही सम्बन्ध तोड़ दिया । आत्माका आधारवाला भी सम्बन्ध कुछ न रहा । तो ऐसा एकान्त बनानेकी जिनकी दृष्टि है उनमे बुद्धि चलती है कि वह ब्रह्म सर्वथा अकर्ता है । तत्त्व तो यह था कि यह ब्रह्म अपने सहजस्वभावरूपसे रागादिकका कर्ता नहीं है, वह तो जैसा है सो ही है । हा उस पदार्थमे पर्याय है, पर जिस समय पर्यायके सम्बन्धमे कोई खोज कर रहे अथवा निर्णय दे रहे तो उस समय उसकी पर्यायरूपसे ही वहां निर्णय है, न कि उसका सर्वरूपसे निर्णय है । तो इस तरह जो कहा है कि यह ब्रह्म अकर्ता है तो नयदृष्टिसे समझे तब तो संगत बैठता है और सर्वथा समझे तो संगत नहीं बैठता है, क्योंकि व्यवहारदृष्टिसे यह आत्मा कर्ता है । अब कोई व्यवहारदृष्टि वाला ही एकान्त रख ले कि इन रागादिकका करनेवाला यह जीव ही है, अन्य कोई नहीं है और इस दृष्टिवाला दार्शनिक भी है, जिसने यह स्वीकार किया है कि जीव कभी रागरहित नहीं होता । मुक्त भी यह हो जाय तो भी इसका अर्थ है कि इसका राग मद है, दबा हुआ है, तब तक इसे बैकुण्ठ है और जब सदाशिवकी इच्छा होगी तो वह उन मुक्त जीवोको (बैकुण्ठ गए हुए जीवोको) वहांसे ढकेल देगा । फिर उनको उस संसारमे रलना पड़ेगा । यह कुछ कथा-सी लग रही है । कुछ दर्शनसा जंच रहा है, तो इनके कथानकका भी आधार तो यही होगा । संसारी जीवोके लिए कि संसार अवस्थामे यह जीव कभी मंदराग भी हो जाय, शुक्ललेश्या जैसी स्थिति हो जाय तो यह हो जाय । इसको लोग बैकुण्ठ कहे तो कह दें, लेकिन वहां मुक्ति नहीं है । ऐसा बैकुण्ठ तो नवग्रैवेयक माना जा सकता है, जहां शुक्ललेश्या है, मंदराग है, कोई भ्रंश नहीं है, भूख, प्यास जैसी कोई वेदना भी नहीं है । लौकिक दृष्टिमे ऐसा स्वरूप बताया जाय तो लोग तो उसीको भगवान् कहेगे । जब यहां अवतारवाले भगवान्मे खाते पीते, कपड़े पहिनते, विवाह करते, लड़के बच्चोसे सहित होते हुए भी लोग उन्हें भगवान् कह डालते हैं तो ऐसा अगर नवग्रैवेयक देवोका स्वरूप बताया जाय तो क्या लोग उसे भगवान् न कहेंगे ? लोकदृष्टिमे चाहे वह भगवान् है, लेकिन वहां होता क्या कि ३०-३१ सागर तक भी उनकी स्थिति होती, उतनी अवधि जब पूरी हो गयी तब वहां राग उखड़ गया । जन्म लेना पडा । राग उखडा तो अन्त से ही तो उखडा है और अन्त स्वरूप सदासे मौजूद है । उस समय जब उखडा तो यह लगेगा कि यह सदाशिव क्षुब्ध हो गया

यो बथानक भी बन गया हो, लेकिन यह दृष्टिमें न रहा कि वहाँ कोई मुक्त दशा न थी और राग बराबर रहा आया ।

वीतराग सर्वज्ञ अवस्थाकी सिद्धि—भैया ! मन्दकपाय वैकुण्ठवास (शैवेयक) से भी 'परे कोई दशा जीवकी हो सकती है, जो रागरहित होती है । युक्तिसे भी विचार करें कि जो बात नैमित्तिक है और वह कम कम देखी जा रही हो तो यह निश्चय नहीं है कि कही वह चीज विल्वुल भी नहीं रहती—एक बात । दूसरी बात यह है कि जो किसी प्रतिबन्धक के द्वारा रोका जा सकता हो और वह कही अधिकाधिक देखा जा रहा हो तो यह निश्चय है कि किसी जगह वह बात परिपूर्ण भी प्रकट होती है । यह बात इसलिए कही जा रही है कि अभी जो यह कहा गया था कि राग जब मंद मंद देखे जा रहे हैं तो किसी आत्मामे राग लेश भी न रहे, यह भी सम्भव है ।

तो यहाँ कोई यह प्रश्न कर दे कि जब जीवोमे ज्ञान मन्द-मन्द देखे जा रहे हैं, किसीमे ज्ञान कम है, किसीमे और कम है तो वही एक ऐसा भी जीव होगा कि जहाँ ज्ञान बिल्कुल भी न रहता होगा, यह शका की जा सकती है । इसके ही निवारणके लिए यह बात बता रहे हैं कि जो नैमित्तिक भाव है, किसी प्रतिबन्धके उदयसे, उपाधिके उदयके कारण हुई है वह चीज यानी रागादिक जहाँ मंद-मंद पाये जा रहे हो तो उसका यह निर्णय है कि कोई जीव ऐसा है कि जहाँ रागादिक कतई नहीं रहते । अब दूसरी तरफ देखिये, यह बात बतायी गई है कि जो बात किसी प्रतिबन्धकके, आवरणके कारण रुकी हुई है और वह चीज कही अधिकाधिक मालूम पड़ रही है तो वह किसी आत्मामे परिपूर्ण है, यह निश्चय होता है । यह बात इसलिए कही गई कि कोई ऐसा स्वीकार न कर ले कि जैसे राग कम कम पाये जा रहे हैं तो वहाँ यह निर्णय बना कि कही राग लेशमात्र भी नहीं रहता । इसी तरह ज्ञान जब जीवोमे मंद मंद देखे जा रहे हैं तब कोई जीव ऐसा भी होगा जहाँ ज्ञान कतई नहीं रहता । किन्तु ऐसा कहना बिल्कुल असंगत है, क्योंकि ज्ञान औपाधिक नहीं है । इसी प्रकार कोई यह न मान बैठे कि राग जब अधिकाधिक पाये जा रहे हैं तो कोई ऐसे भी जीव है जिनमे राग सर्वाधिक एक रूपसे पाया जाय । वह तो नैमित्तिक चीज है । राग भी अधिक होता है, मगर कोई राग ध्रुव रह जाय और सदाकाल उस उस ही प्रकारसे परिणामे, ऐसा वहाँ न होगा । हाँ ज्ञान जहाँ परिपूर्ण विकसित हो जाता है वहाँ बात आ पड़ेगी कि वैसा ही ज्ञान पूर्णज्ञान शाश्वत बना रहे, परिणामता रहे, तो इन युक्तियोंसे यह सिद्ध हुआ कि कोई आत्मा ऐसा हो जाता है कि जहाँ ज्ञान तो परिपूर्ण हो और रागादिक भाव रचमात्र भी न हो, ऐसी स्थिति जिनकी हुई है उन्हें कहते हैं मुक्त, परमात्मा तो उस अवस्थामे यह जीव स्वभावभावका कर्ता है ऐसा

कहा जाता है। व्यवहारदृष्टिसे यह निरखा जाता है। तो वस्तुतः जो एक सहज अतस्तत्त्व है शुद्ध अतस्तत्त्व, सामान्य आत्मा, वह न स्वभावभावका कर्ता है, न विभावभावका कर्ता है। इसमें कर्तृत्वका विकल्प ही नहीं होता है। यहाँ हमें दृष्टि देना है इस अकर्ता अतस्तत्त्वकी ओर। बात यद्यपि कर्तृत्व सम्बन्धी पहिली दोनो भी सही है, मिथ्या नहीं है कि यह जीव अशुद्ध पर्यायिका भी कर्ता है और शुद्ध पर्यायिका भी कर्ता है, लेकिन यह कर्तृत्व पर्यायदृष्टिसे निरखा गया है। जब उस एक द्रव्यको निरखते हैं तो वह आत्मद्रव्य, वह ध्रुव आत्मा कर्ता नहीं है और कर्ता नहीं है इस प्रकारके निषेध करनेकी भी बात व्यवहारसे आयी हुई है। निश्चयतः तो जो है सो ही है, वह तो निश्चयदृष्टिसे निरखा जा रहा है।

शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी आश्रयताका स्मरण—हमको इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी ओर दृष्टि देना है, उसका आश्रय लेना है, वहाँ उपयोग जमाना है। उपयोग जम नहीं रहा, वहाँ दृष्टि दृढ़ नहीं हो पा रही, सो इसका कारण यह है कि उसका परिग्रहण भी और अभ्यास भी नहीं है। और उसके कारण लोग ऐसी आशका भी कर सकते हैं कि कहाँ है वह अतस्तत्त्व, लेकिन युक्ति भी बताती, आगम भी बताता और जिन्होंने स्वानुभूति किया उनका अनुभव भी बताता है कि वह एक शुद्ध चैतन्यभाव और उसका दर्शन यो बाहरी ज्ञान-द्वारा नहीं होता, यो इन्द्रिय और मनके व्यापारसे नहीं होता, किन्तु स्वयं प्रेक्षिकल ढंगसे उस आचरणमे लगना होगा, तब उस स्वरूपके आचरणके अभ्याससे उसका अनुभव और दर्शन होता है तो यही एक कार्य इस जीवनमे किया जाने योग्य है। पूर्णतया जिसके निर्णय हुआ कि केवल एक यही कार्य है इसीलिए हमारा जीवन है उसको यह आनन्दधाम उपलब्ध हो जाता है। अतः इस आनन्दधाम ज्ञानमय तत्त्वके अतिरिक्त, आलम्बनके अतिरिक्त और मेरे करनेको कुछ नहीं है। ऐसी दृढ़ श्रद्धाके साथ हमें इसकी धुन रखना चाहिए।

आत्माके भोक्तृत्व अभोक्तृत्व विषयकी चतुर्थ जिज्ञासा—अब चौथी जिज्ञासामें पूछा जा रहा है कि यह ध्रुव आत्मा स्वाभाविक पर्यायोका भोक्ता है या विभाव पर्यायोका भोक्ता है या अभोक्ता है? इस जिज्ञासामें भी पूर्ववत् ३ विकल्प हुए हैं इस जिज्ञासुने जब यह लोकमें देखा है कि जीव सुखी, दुःखी, आकुलित, ध्रुव, इन पर्यायोमें, अवस्थाओंमें चल रहे हैं, और अन्य जीवोंमें ही क्या दुःख? खुदमें ही अनुभव किया इसकी अशान्ति, सुख दुःख, विकल्प विचार, तरंग ये नाना उत्पन्न हो रहे हैं, तो इनके ये भोगनेवाले बन रहे हैं। तो यह जीव विभावपर्यायोका भोक्ता तो है ना। इस तरह यह प्रश्न विकल्प हुआ है कि क्या यह ध्रुव आत्मा, यह पूरा आत्मा क्या इन विभावपर्यायोका भोक्ता है? अथवा विभाव पर्याये जब नहीं रहती हैं, एक स्वाभाविक ज्ञानानन्द जहाँ वर्तता रहता

ऐसी स्थितिको आशयमे रखकर प्रश्न विकल्प हुआ है कि क्या यह स्वभावपर्यायिका भोक्ता है ? मुक्त हो गया जीव, शुद्ध ज्ञानानन्दरसमे लीन हो गया जीव तो वहाँ क्या दिख रहा है ? आनन्द भोग रहा है । वहाँ भी आनन्द न भोगे, आनन्द न मिले तो वह भगवान क्या है ? ऐसे आशयसे यह जिज्ञासा बनी है कि क्या यह आत्मा स्वभावपर्यायिका भोक्ता है ? अथवा जब सामने दो प्रश्न विकल्प हैं तो यह सम्भावित है कि न स्वभावपर्यायिका भोक्ता होता, न विभावपर्यायिका । तो क्या इस तरह अभोक्ता है ? ऐसे तीन प्रश्न विकल्पोमे यह चौथी जिज्ञासा बनी ।

आत्माके भोक्तृत्व अभोक्तृत्वविषयक जिज्ञासाका समाधान—उक्त जिज्ञासाके समाधानमे कहते हैं कि इस प्रसङ्गका भी समाधान पानेके लिए उन दो दृष्टियोंसे समझना होगा—निश्चयदृष्टि और व्यवहारदृष्टि । व्यवहारदृष्टिसे तो यह आत्मा रागद्वेषादिक विभाव पर्यायिका भोक्ता है और कर्ममुक्त होनेपर स्वभावपर्यायिका भोक्ता है, किन्तु शुद्धनयकी दृष्टिमे जिसका विषय सहज सत्त्व है, यह आत्मा अभोक्ता है, न स्वभावपर्यायिका भोक्ता है, न विभावपर्यायिका । भोक्ता मात्र ही नहीं है । भोक्तृत्वका अर्थ अनुभवन ले लीजिए । तो अनुभव बिना कौन जीव रहेगा ? किसी भी जगह जीव हो, कुछ भी परिस्थिति बन रही है उस परिस्थितिको भोग रहा है । ज्ञानी ज्ञानमय परिणामका भोक्ता है, अज्ञानी अज्ञानमय परिणामका भोक्ता है और सिद्ध प्रभु परमात्मदेव उस शुद्ध ज्ञानानन्दको भोग रहे है । तो अनुभवन सबमे चल रहा है । उस दृष्टिसे निरखनेपर यह जीव भोक्ता है, अनुभवन करनेवाला है, लेकिन यह जीव जो अनुभवन करता है और जो परिस्थिति मिली है उस पर्यायिको भोगता है, ऐसा निरखनेमे तो द्वैत बुद्धि हुई, भेदबुद्धि हुई । एकमे ही भेद करके समझा गया है, सो भले ही यह सद्भूत भेद है, लेकिन वस्तु सहज तो अभेद स्वरूप है । कोई भी पदार्थ हो हम उसकी परिणति और उसका प्रयोजन निरखकर भेद कर लेते हैं । एक अग्नि ही है । अग्नि अपने स्वरूपमे जो है सो है और जिस स्थितिमे है वही उसकी स्थिति भी है । लेकिन उमे समझनेके लिए जब हम कहते हैं—देखो यह अग्नि जलती है, यह अग्नि प्रकाश करती है, यह अग्नि भोजन पकाती है, इस तरह हम भेद करते हैं । यह भेद असत्य नहीं है । काम सब हो ही रहे है उस अग्निके द्वारा । अग्नि जलाती है, और इसे कोई मना करें तो भट उसके हाथपर अग्नि रख दो । वह भट कह उठेगा अरे रे रे—अग्निने तो जला दिया । तो ये भेद असत्य नहीं हैं । किन्तु इन्हे अभूतार्थ यो कहा गया है कि उस पदार्थमे उसके सहजसत्त्वके कारण कहाँ यह भेद नहीं डाला हुआ है । जीव रागादिक भावोका करनेवाला है । उस रूपसे परिणामता है । तो जीव रागरूप परिणामता है, यह यद्यपि व्यवहारसे कहा है । सो यह बात असत्य है क्या ? कि जीव

रागरूप परिणाम रहा है ? असत्य नहीं है । परिणामता है अन्यथा मोक्षमार्ग समाप्त हो जायगा । किसके लिए मुक्ति करना, मोक्षमार्ग करना ? यह तो रागरूप परिणामता ही नहीं है । जब यह मुक्त ही पड़ा हुआ है तो फिर मुक्ति मायने क्या ? उसमें कार्य क्या ? तो यह नहीं कहा जा सकता कि आत्मा रागी नहीं है या राग परिणामन वाला नहीं है । आत्मा रागी है, यह बात तथ्यकी है, लेकिन जीवमें जीवके ही सहज शक्तियोंके कारण, स्वरूपके कारण यह बात बनी हो, सो नहीं है । तब उस दृष्टिसे यह असत्य है और यह अभूतार्थ है, और इस दृष्टिमें राग अभूतार्थ है, राग परिणामन, रागकर्तृत्व अभूतार्थ है । इसको जरा गौरव करके अब शुद्ध पर्यायकी बात भी देखो कि यह जीव अनन्त ज्ञान, अनन्त रूपका परिणामात्मा है, कर्ता है—यह कहा, सो यह भी अभूतार्थ जानियेगा, तो क्या यह भी असत्य है कि भगवान् परिपूर्ण ज्ञान और आनन्दके अनुभवने वाले है ? यह असत्य तो नहीं है, लेकिन उस शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी दृष्टिमें कर्तृत्व भोक्तृत्व है नहीं, फिर द्वैत करके जहाँ बताया तो अभूतार्थ है । इसलिए व्यवहारदृष्टिसे यह आत्मा भोक्ता है और निश्चयदृष्टिसे यह अभोक्ता है ।

ज्ञानावस्था होनेपर कदाचित् जीवके भोक्तृत्वकी संभावनाविषयक जिज्ञासा—कल यह वर्णन चल रहा था कि यह चेतन निश्चयदृष्टिसे अभोक्ता है और व्यवहारदृष्टिसे कोई स्वभावपर्यायका भोक्ता है और कोई विभावपर्यायका भोक्ता है । इस प्रकरणसे सम्बन्धित एक यह प्रश्न उठता है कि यहाँ लोकमें आत्माकी दो पद्धतियाँ रहती हैं । कोई अज्ञान अवस्थामय रहती है और कोई ज्ञान अवस्थामय रहती है । तो अज्ञान अवस्थामें विभावोकी उत्पत्ति होती है, और विभावोका वह अज्ञानी भोक्ता है । याने अज्ञानी रागद्वेषोका कर्ता है और उसके फलमें दुःखोका भोक्ता है । इसमें तो कोई सगयकी बात नहीं है, किन्तु ज्ञान हो जानेपर, सम्यक्त्व हो जानेपर फिर विभावोकी उत्पत्ति होती है या नहीं और उनका भोगना होता है कि नहीं । उक्त प्रश्नके समाधानमें यह समझना चाहिए कि सम्यग्ज्ञान होनेपर जब तक वीतराग दशा नहीं होती है तब तक जीवके विभाव उत्पन्न होते हैं । और विभावोके होनेका ही नाम भवन है, उसीका नाम अनुभवन है, तो इस दृष्टिसे विभाव उत्पन्न होते हैं और विभावोका भोगना होता है लेकिन वह सब अनभिप्रायपूर्वक है । वहा उपयोग लगाया नहीं है, जुड़ाया नहीं है, उसमें लगाव नहीं रखता । तो वीतराग दशा होनेपर अकर्ता है, अभोक्ता है, इसमें तो कोई सन्देह है ही नहीं, लेकिन सम्यग्ज्ञान होनेपर जब तक वीतराग दशा नहीं होती तब तक विभाव उत्पन्न होते हैं और विभाव उनपर गुजरते हैं । गुजरनेका ही नाम भोगना है, अनुभवना है, तो भी उन ज्ञानियोंको शुद्ध आत्मतत्त्वकी प्रतीति है और उस प्रतीतिमें जो उन्होंने अनुपम आनन्दकी झलक पायी है, इन दो कारणोंमें वे प्रसन्न हैं—

एकत्व शुद्ध आत्मामे जोड़ते हैं और इस कारणसे उन्हें भी विभावोका कर्ता और भोक्ता नहीं कहा जाता है। तो साधारणतया यह नियत हुआ कि शुद्ध नयसे तो यह चेतन अभोक्ता है। जैसे कि अकर्ता है और व्यवहारदृष्टिसे यह अपनी पर्यायोका भोक्ता है, जैसे कि पर्याय का कर्ता है, यो इस चतुर्थ जिज्ञासाका समाधान दिया गया है। यहा प्रासङ्गिक शिक्षा यह लेना कि उस भोक्तृत्वकी परिणतिको उपयोगमे न लेकर एक उस स्वभावको उपयोगमे लेना चाहिए। जो इसका शाश्वत सहजरूप है और उस ही में अपनेको अहंरूपसे अनुभवन करना चाहिए। जिस क्षण यह उपयोग अपने स्रोतभूत उस चैतन्यधातुमे मग्न हो जायगा उस क्षण इसमे भव-भवके कर्म भङ्ग जायेगे और निकटकालमे इसको सर्वथा त्रिविध कर्मसे मुक्ति प्राप्त हो जायगी।

आत्माके नियतत्व अनियतत्वविषयक पञ्चमी जिज्ञासा—अब ५ वी जिज्ञासा जिज्ञासुकी आ रही है। इस जिज्ञासामे यह पूछा जा रहा है कि वह परमब्रह्म नियत है अथवा अनियत ? नियत और अनियत, इस प्रश्न विकल्पके उठनेका कारण यह हुआ कि इस जिज्ञासुने लोकमे देखा कि ये जगत्मे जितने पदार्थ हैं वे सब निरन्तर परिणामते रहते हैं। किसीकी शकल वही नहीं रहती है जो पहिले थी। सब अपनी-अपनी शकल बदलते रहते हैं। तो इससे यह प्रकट नजर आ रहा है कि पदार्थ कोई नियत नहीं, सभी पदार्थ अनियत है और इस दृष्टिमे लग रहा कि पदार्थ होता ही अनियत है। नियत मैं तत्त्व हूँ, यह बात यहाँ नहीं विदित होती। मिट्टी है, पत्थर बना, चूरा हुआ, सीमेन्ट बना। कुछ न कुछ बदलते ही जा रहे हैं। कोई एक चीज नहीं विदित होती और यहाँ चेतनमे भी पशु बने, पक्षी बने, मनुष्य बने, कीडामकोडा बने, जो जो भी बने वे बनते ही जा रहे हैं। यहा कुछ नियत नहीं दिख रहा है। ऐसा साव्यवहारिक प्रत्यक्षमे अनियतपनेको देखकर जिज्ञासु के ऐसा विकल्प हुआ है कि क्या आत्मा अनियत है ? और जब कभी ऐसी दृष्टि गई कि कुछ भी बदले, पर "है" तो वहीका वही है, "है" कुछ नहीं बदला। पत्थर बदला, सीमेन्ट बदला, कुछसे कुछ बदला, मगर "है" नहीं बदला। तो उस सत् ब्रह्मकी दृष्टिसे यहा कुछ बदल ही नहीं है। जैसे जो बुद्धिमान् परिवार जन होते हैं वे अपने घरकी कितनी ही लड़ाई कर लें, किन्तु जब परका मुकाबला होता है तो सब एक रहते हैं, तो वे लोग ऐसा अनुभव करते हैं कि भले ही हममे परस्परमे लड़ाई चलती है मगर हमारेमे बिगाड कुछ नहीं होता, बाहरसे कोई बिगाडकी बात नहीं आ पाती। यही सब कुछ होता है, पर हम बाहरसे सब तरहसे सुरक्षित हैं, क्योंकि सबका एक विचार है। बाहरके संघर्ष हुए, तो एक हुए। तो ऐसे ही भले ही सारे अदल बदल चल रहे हैं मगर उस "है" की सीमामे अर्थात् अपनेसे बाहरके संघर्षके प्रसंगमे तो सभी पदार्थ अपने "है" पनेको नियत रखते हैं, उनका कुछ

अध्यात्मसहस्री प्रवचन नवम भाग

विगाड नहीं होता । हर समय वह है, तो यो देख रहे हैं कि यह सद् ब्रह्म नियत है, तो जब कभी नियत देखा, कभी अनियत देखा तो ऐसी दृष्टिमें यह विकल्प हो रहा है कि यह परमब्रह्म इसमें नियत है अथवा अनियत ?

आत्माका निश्चयदृष्टिसे नियतत्व व व्यवहारदृष्टिसे अनियतत्व — अब उक्त जिज्ञासा के समाधानमें कहते हैं कि इसका भी समाधान दो दृष्टियोंसे मिलेगा । निश्चयदृष्टिसे परखते हैं तो वह परमब्रह्म नियत है, जो है सो ही है, क्योंकि निश्चयदृष्टिसे अथवा शुद्ध नयसे वह शाश्वत अन्तस्तत्त्व निरखा गया है । देखिये विचित्रताकी बात कि जब यह जीव निगोद काठ आदिक ससारी दशाओंमें रहता है तो सारा बदल गया । ऐसा तो नहीं है कि उस आत्माके किसी हिस्सेमें तो पूरी शुद्ध बात पड़ी हुई हो और बाकी हिस्सा बदला है, कोई पशु बन गया तो ऐसा तो नहीं है कि उसके किसी हिस्सेमें तो परमात्मापन हो और बाकी हिस्सा पशु बना हुआ हो । जैसे कि कुछ लोगोंने कल्पना करली है कि किसी किसी अवतार में कोई हिस्सा परमात्माकी भूलक रख रहा है और कोई हिस्सा सिंह, सूकर जैसे धूपड़ थापड़ बना है । ऐसा न हो करके वह समूचा आत्मा लो, जिस पर्यायमें है उस आकारमें है, वहाके भावमें है । जो भीतर कषायभाव जग रहा हो तो सारेमें कषायरूप हो रहा है, देखो दिख रहा है ऐसा कि वह पूरा बदल गया है, रहा क्या इसमें, लेकिन वस्तु सीमाकी महिमा इतनी अद्भुत है कि ऐसी स्थितिमें भावरूपसे पारिणामिक भावरूपसे वहाँ वह स्वरूप सहजतत्त्व अन्तः प्रकाशमान है । अरे अन्तः प्रकाशमान है तो कितना भीतर घुसकर देखे कि वह अतस्तत्त्व नजरमें आ जायगा । इतने बड़े हाथीका जीव इतने बड़े जीवमें कौन-सी जगह भीतरमें है ? पेटके ठीक बीचमें या मस्तकके ठीक बीचमें ? कौनसी जगह वह अतस्तत्त्व, परमात्मतत्त्व मौजूद है ? क्योंकि कह रहे ना कि अन्तः प्रकाशमान है, बाहरमें नहीं है । अरे वह अन्तः क्षेत्रकृत अन्तः नहीं है कि उसे क्षेत्रके रूपसे भीतर परखा जाय कि लो यह है परमात्मा । वह तो है ही सब प्रदेशोंमें भावरूपसे, स्वभावरूपसे । वह कैसा भाव है कैसा स्वभाव है सो वचनके अगोचर है, सर्वत्र अन्तः प्रकाशमान है । सर्व प्रदेशोंमें बाह्यमें भी अन्तः पड़ा है, अन्तः में भी अन्तः पड़ा है, क्योंकि वह अन्तः भावात्मक चीज है । जब उस अन्तस्तत्त्वको निरखते हैं निश्चयदृष्टिमें तो वहाँ नियत विदित होता है कि यह तो अपने चित्स्वभावमें नियत है और जब पर्यायदृष्टिसे निरखने चलते हैं तो पर्यायों सब अनियत दिख रही हैं । कभी कुछ होता, कभी कुछ । अरे और तो जाने दो, जहाँ शुद्ध अवस्था प्रकट हो गई है ऐसी उस शुद्ध दशामें भी प्रति क्षण नवीन-नवीन पर्यायें होती हैं । पर वे पर्यायें परिणामरूप नहीं हैं अर्थात् बदलरूप नहीं है, किन्तु भवनरूप हैं । जैसा हुआ था वैसा ही अब हो रहा है । निरन्तर प्रकाशमान है, निरन्तर चल रहा है तो व्यवहारदृष्टिसे यह आत्मा अनियत है ।

नियत आत्मतत्त्वकी आलम्ब्यता—अब ऐसे नियत अनियतके विवेचनमें हमको किस ओर अभिमुख होना है ? नियतकी ओर अभिमुख होना है । देखो नियतकी ओर अभिमुख होना भी एक अनियत दशा है, क्योंकि पर्यायरूप है तो उस अनियतके द्वारा नियतका लाभ लेना यह अर्थ हुआ । हम जब अरहत सिद्ध प्रभुके शुद्ध गुणोंको निरखते हैं तो वहाँ भी हमने उस अनियत स्वभाव पर्यायको देखा । अनियतका अर्थ वहाँ यह न लेना कि जैसे ससार अवस्थामे विषम परिणामन होता है कभी कुछ बना, कभी कुछ, ऐसा यहाँ नहीं ले रहे हैं । किन्तु अनियतका अर्थ है पर्याय, जो प्रतिक्षण हो रहे, अब हुआ, फिर और हुआ, ऐसा वह स्वभावपरिणामन उसकी भक्ति करना है । लेकिन जो मर्मज्ञ पुरुष है वे उस भक्तिके निकट पहुँचकर उस परमभक्तिमें पहुँच जाते हैं, शाश्वत, चित्स्वभावरूप अन्त-स्तत्त्वकी भक्तिमें पहुँच होती है । उनका दृढ निर्णय है कि यह जो उनका स्वाभाविक वर्तन है वह स्वभावके अनुरूप है, वहा स्वभाव छिपा हुआ नहीं है, व्यक्त है । जब कि यहा ससार अवस्थामे स्वभाव गुप्त है, वहा प्रकट है । प्रकट होकर भी ज्ञानियोंको प्रकट है, अज्ञानियों को नहीं । तो ऐसे शुद्ध पूज्य अनियत पर्यायोंकी भक्ति भी उस एक नियत स्वभावकी भक्तिके लिए हुआ करती है । एक कौनसा ऐसा सहारा है कि जिस सहारेसे हम निर्भय हो जायें ? वह सहारा है इस नियत शुद्ध चित्स्वभावके आलम्बनका ।

आत्माके स्वज्ञातृत्व परज्ञातृत्वविषयक पट्टी जिज्ञासा—अब छठवीं जिज्ञासामे यह पूछा जा रहा है कि यह आत्मा स्वका ज्ञाता है या परका ज्ञाता है ? ऐसे विकल्पके होनेका कारण यह है कि लोकमें ऐसा व्यवहार सुना जाता है, हमने उसको जाना, परको जाना, हमने बाहरकी चीजोंको जाना और यह ख्याल तो पहिलेसे ही बना हुआ है और अनुभवसे भी जानने वाले यह कह देते हैं कि मैं परको जाननेवाला हूँ । स्वको रीता करके याने यहा कुछ भी जानना रूपसे अपनेको भला न निरखकर उसे पर जाना जा रहा है, यही दृष्ट होता है, जो जान रहा है सो यह जानतासे भरा पूरा है, इसकी सुध भी नहीं है, इसको समझा ही नहीं है, किन्तु एकदम बाह्य की ओर दृष्टि है । मैं इसको जानता हूँ, परको जानता हूँ, मैं इतनी बड़ी वैज्ञानिक विधियोंको जानता हूँ, इतने रसायनोंको जानता हूँ, इतने आविष्कारोंका काम कर लेता हूँ, ऐसा सोचते हुएमे यह स्वसे विल्कुल अपरिचित रहता । स्वकी ओर तो रच भी सुध नहीं है । जैसे कोई पुरुष कमरेमें बैठा हुआ है और बड़ी तेज बारिश आ गई । और बाहरमें मानलो उसकी कचरिया पड़ी हुई सूख रही थी, या मंदिरमें पूजन करने जानेकी धोती पड़ी हुई थी तो उस चीजका लुब्धक उसको उठानेके लिए बड़े बेगसे दौड़ता है, इसलिए कि कहीं वह भीग न जाय, तो उस बेगसे दौड़ते समय उसके पैरमें या सिरमें कोई चीज लग जाय, खून भी आ जाय, पर उसका उस समय भान

तक नहीं होता है। क्यों भान नहीं होता है ? इसलिए कि उसकी दृष्टि उस बाहर रखी हुई चीजपर है। ठीक-इसी प्रकार समझिये कि जब यह उपयोग परकी ओर अभिमुख होता है तो वहाँ सब बाहर ही नजर आ रहा है, भीतरका कुछ भी नजर नहीं आता। ऐसी स्थितियाँ प्रायः सब जीवोंके देखी जा रही हैं। उससे यह निर्णय होता है कि यह तो परका ज्ञाता है। स्वका ज्ञाता भी कोई हुआ करता है इसकी सुध नहीं है, और यह बात केवल लौकिक जनोकी नहीं कह रहे, दार्शनिक लोग भी ऐसे दर्शन बनाकर इसीको पुष्ट करते हैं। जैसे कहते कि ज्ञान अस्वसम्बेदी है, खुदको जानता ही नहीं, स्वसम्बेदन हुआ ही नहीं करता है। जो जाना जायगा सो परके द्वारा जाना जायगा। जैसे बाहरमे इस भीतको जाना है तो ज्ञानने भीतको जाना है और जिस ज्ञानने भीतको जाना है उस ज्ञानको अगर हमें जानना पड़ेगा तो दूसरे ज्ञानसे जानना पड़ेगा। और जब उस ज्ञानको भी जानना होगा, जो तीसरे ज्ञानसे जानना पड़ेगा। ज्ञानोमे यह कला नहीं है कि खुदका भी प्रकाश रखता हो, खुदको भी समझता हो, तब उस दर्शनसे भी यह सिद्ध होता है कि ज्ञान परका ज्ञाता हुआ करता है। ज्ञान अथवा आत्मा। यो यह विक्लप जगा है कि आत्मा क्या परका ज्ञाता है ? दूसरा विक्लप यो जगा है कि ज्ञानियोसे यह सुनते आये हैं कि यह जीव जो कुछ करता है वह अपना करता है और ज्ञानियोसे ही क्या सुनते, लोग भी कहते हैं कि जो करेगा वह अपना करेगा। कोई किसीके प्रति कषाय रख रहा है तो लोग कहते कि यह कषाय कर रहा है तो अपना ही बिगाड़ करेगा। और यह बात प्रसिद्ध भी हो रही है, जो करेगा सो अपना करेगा, खुद करेगा, खुद भरेगा। ऐसा लोकमे भी प्रसिद्ध है। तो जैसा करेगा वैसा भरेगा की बात है ऐसे ही जानेगा, परखेगा की बात है। अपनेको जानेगा, अपनेको परखेगा, दूसरेको क्या जान पाये ? एक हिसाब मात्र लगाकर कि जब वहाँ करेगा भरेगा अपनेको तो यह जानेगा, परखेगा अपनेको। तू इसी विक्लपमे घुल मिल गया और हिसाब भी बैठ गया। इस तरह क्या आत्मा स्वको ही जाननेवाला है ? ऐसे दो प्रश्न विक्लप हुए हैं।

निश्चयदृष्टिसे आत्माका स्वज्ञातृत्व—उक्त जिज्ञासाके समाधानमे मुनो—यहाँ भी दो दृष्टियोसे समाधान करते हैं और दो दृष्टियोका समाधान करके फिर एक परमार्थ दृष्टि मे भी परखनेकी बात कहेंगे। निश्चयदृष्टिसे आत्मा स्वका ज्ञाता है और व्यवहारदृष्टिसे आत्मा परका ज्ञाता है। निश्चयदृष्टिका भाव यह है कि खुदकी बात खुदमे परखना—जब यह आत्मा अनन्त गुण सम्पन्न है और वे सब अनन्त गुण आत्माके प्रदेशमे ही हैं क्योंकि प्रदेश भी क्या चीज है ? उन अनन्त गुणोंका जो समूह है वही प्रदेशका रूप अंगीकार करता है। वही आत्मामें ऐसा नहीं है कि आत्मामे जगह बनी भई है फिर उनमे गुण

है या आनन्द व ज्ञान भरा है। कोई ऐसा उसमें द्वैत नहीं है किन्तु अनन्त गुणात्मक जो आत्मा है वही सर्वप्रदेशरूप वहलाता है। तो इसमें भी यह बात सिद्ध हुई कि वे गुण प्रदेश-मय ही हैं और वे गुण जब प्रदेशसे बाहर नहीं हैं तो उन गुणोंकी जो परिणति होगी वह क्या प्रदेशसे बाहर चली जायगी? कभी नहीं जा सकती। वस्तुकी सीमा ऐसी है कि वस्तु का परिणामन कुछ भी वस्तुके बाहर हो ही नहीं सकता। लोग जो व्यवहारमें परखते हैं अमुकने अमुकको यो किया, वह केवल एक उपचारदृष्टिसे परखते हैं। वस्तुतः कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थका कुछ करनेवाला नहीं होता। परिणति ही बाहर नहीं जा सकती। लो जब जीवने मोह किया तो वह मोह परिणामन आत्माके प्रदेशोंसे बाहर भग ही नहीं सकते। तो वह मोह परिणामन किसको मोहेगा? आत्माको। बाहर न मोहेगा। इस “मुहेगा” शब्दको द्वैतपद्धतिमें यह कह लीजिए कि मोह करेगा। तो बाहर मोह न करेगा। बाहरकी चीजमें मोह न करेगा, किन्तु यह आत्मा अपने आपमें ही मोह परिणामन करता है, अपने को ही मोहता है। तो ऐसी मोह जैसी बाहरी बातोंका भी असर तब दूसरी जगह नहीं पड़ा, जब ऐसी मुहकी क्रियाका कर्म दूसरा न बन सका, तो ज्ञान जैसी सूक्ष्म पवित्र प्रतिभासात्मक चीजका असर बाहर कहा पड़ेगा? जो जानता है सो अपनेको जानता है। अपनेसे बाहर जाननेकी परिणति नहीं होती, तब निश्चयदृष्टिसे निरखने पर यह विदित होता कि जीव स्वका ज्ञाता है।

व्यवहारदृष्टिसे परज्ञातृत्व—अब पर्यायदृष्टिसे परखिये—यहाँ नजर आयगा कि यह परका ज्ञाता है। यह सब स्पष्ट समझमें आ रहा। देखो—यहाँसे ८ मीलकी दूरीका पहाड़ स्पष्ट नजर आ रहा है। तो बताओ हमने कहाँ जाना? हमने ८ मील दूरपर जाना, इतनी दूरकी चीज जान रहे हैं तो यह परका जानना नहीं है क्या? हम जो जानते हैं कि यह पहाड़ है, यह टोक है, क्या यह झूठ बात है? झूठ तो नहीं है। तो यह परका ज्ञाता हुआ कि नहीं? हुआ ज्ञाता। पर अन्त यह निरखिये कि यह जाननहार ज्ञान उस परमें तन्मय होकर जान रहा है या स्वमें तन्मय होकर जान रहा है? इसी तन्मयताके आधार से निश्चय और व्यवहारका रहस्य समझमें आता है। दूर रहनेवाले पर्वत भी जान रहे हैं, फिर भी वह तन्मयता पर्वतमें नहीं बन रही है, वह ज्ञान तो निजमें तन्मयतासे होता रहता है और यहाँ यह समझा जा रहा है कि वह पहाड़ है, तो यो व्यवहारदृष्टिसे यह आत्मा परका ज्ञाता है।

परमार्थदृष्टिमें ज्ञातृत्वावकल्पका विलय—अब परमार्थ दृष्टिमें उतरिये तो विदित होगा कि जानना तो क्रिया है। जानना क्या चीज है? अरे आत्मा चेतन है और होता है। अपनेको जाना, परको जाना, यह बात वहाँ कहां पड़ी हुई है? वह तो चित्स्वरूप

है और चिद्विलासरूप है। तो हम परमार्थ दृष्टिमें इस परमपारिणामिक भावकी नजरमें तो न तो स्वका ज्ञातृत्वका द्वैत बना है, न परके ज्ञातृत्वका द्वैत बना है, वहा जो मात्र चित्स्वभाव है, वह तो जो है सो है। तो इस विवेचनसे हमें यह शिक्षा लेना है कि हम इतने बाह्य पदार्थोंको जान रहे हैं सो तन्मयतासे नहीं जान रहे, यह तो केवल विषयभूत हो रहे, वह ज्ञानकला इन पदार्थोंमें नहीं बसी है, न इन्द्रियमें वह कला है। भीतर यह आत्मा स्वयं अपनी उस तन्मयतासे सब कुछ जान रहा है। और ज्यों ही इस आत्माके अन्तःप्रकाशमान सहज चित्स्वभावपर दृष्टि जाती है तो यह विकल्पोंकी सभा सब बरखास्त हो जाती है और अपने आपमें उस आत्मतत्त्वका दर्शन करके तृप्ति होती है, उसके दर्शनका हमें यत्न और ध्यान रहना चाहिए।

आत्माके एकत्व व विभिन्नत्वविषयक सप्तमी जिज्ञासा—अब ७ वी जिज्ञासामें यह जानने की इच्छा हो रही है कि आत्मा एक है अथवा भिन्न-भिन्न है। इस प्रश्नका भाव यह है कि लोकमें कहते हैं कि आत्मा एक है और कुछ समझमें आ रहा है ऐसा कि यह आत्मा अनेक है। इतने मनुष्य है, पशु, पक्षी है, अनेक जीव दिख रहे हैं, यो आत्मा ऐसी द्विविधा देखकर यह जिज्ञासा हुई कि आत्मा एक है कि भिन्न भिन्न। तो आत्मा एक किस प्रकार है? वह तो एक चैतन्यस्वरूपमात्रकी दृष्टिसे कहा जा सकता है, सो एक ही क्या कहना? वह एकके विकल्पसे भी रहित है और अनेक आत्मा है, भिन्न-भिन्न आत्मा है, यह बात विदित प्रत्यक्ष हो ही रही है कि सब जीवोंका परिणामन अपने आपमें जुदा-जुदा है। अर्थात् जितने ये परिणामनेवाले स्वयं हैं वे सब जुदे-जुदे आत्मा हैं। अब यहाँ जानना यह है कि किसी भी एक आत्माको ले लीजिए, वह भी एक ही है या भिन्न-भिन्न अनेक है? तो इसका भी उत्तर दो दृष्टियोंसे आता है। निश्चयदृष्टिसे तो आत्मा एक है और व्यवहारदृष्टिसे आत्मा भिन्न-भिन्न है।

निश्चयदृष्टिसे आत्माके एकत्वकी प्रसिद्धि—निश्चयदृष्टिसे तो निरखा गया उस एक द्रव्य आत्माको जो स्वयंसिद्ध है, अनादि अनन्त है, ऐसा वह आत्मा एक है। जैसे कि अपने आपके बारेमें भी घटित होता है कि मैं एक हूँ। जब बच्चे थे तब भी वही, बालक बना तब भी वही। जवान हुआ तब भी वही, वृद्ध हो रहे तब भी वही। सर्वत्र वही मैं एक आत्मा हूँ। अनुभव भी बतलाता है और व्यवहार भी बतलाता है। दूसरे यह जीव है, यह वही जीव है इसका परिचय बना हुआ है सो इसमें व्यवहार भी चल रहा है तो यह सब एक है। यदि इस तरहका एक न माना जाय तो न व्यवहार ही बन सकता है और न कोई परमार्थ व्यवस्था ही बनायी जा सकती है। एक है यह जीव

ही तो व्यापार, लेन देन ये सब चल रहे हैं। जैसे किसीने किसीको मानो दो वर्ष पहिले रुपया उधार दिया और आज वह अपने रुपये माँगे और वह कर्ज लेनेवाला अगर कह बैठे कि जिसको तुमने रुपये दिया वह आत्मा तो कोई दूसरा ही था। आत्मा तो क्षण-क्षण में नया-नया भिन्न-भिन्न होता है। सो जिसको दिया हो उससे माँगे। तो यो व्यवहार भी सब समाप्त हो जायगा। और इसके उत्तरमें इसको भी मुँहकी खानी पड़ेगी। तो निश्चय-दृष्टिसे आत्मा एक है, ऐसा स्वीकार किए बिना व्यवहारमें भी विरोध पड़ेगा और परमार्थ मार्गमें भी विरोध पड़ेगा। हम धर्ममार्गमें क्यों चलें? तप, त्याग आदिके मार्गमें क्यों चलें? मैं तो नष्ट हो जाऊँगा। दूसरा कोई भिन्न आत्मा आयगा, उसे मोक्ष मिलेगा। तो मुझे फिर क्या जरूरत पड़ी कि मैं क्लेश सहूँ, और व्यर्थमें तपश्चरण करूँ। यो परमार्थमार्गकी भी व्यवस्था नहीं बनती। मैं एक हूँ, और इसी बातमें एक परम शुद्ध निश्चय-नयसे देखा जाता है तो वह है एक अद्वैत केवल मैं एक चित्प्रतिभासमात्र हूँ। तो निश्चयनय से मैं एक हूँ।

व्यवहारनयसे आत्माके विभिन्नत्वकी सिद्धि—व्यवहारदृष्टिसे मैं भिन्न-भिन्न हूँ। क्योंकि क्षण-क्षणमें जो नवीन-नवीन पर्याये चलती हैं वे पर्याये पहिली पर्यायोसे भिन्न हैं, और उन पर्यायोको, उन अवस्था रूपोंको ही एक दृष्टिमें लेने पर, वह न पहिले था और न आगे रहेगा, ऐसी पर्यायकी दृष्टि होनेपर यह भिन्न-भिन्न हो गया। जैसे मनुष्य देव आदिके ये भिन्न भिन्न जीव हो गए। पर्यायदृष्टिकी यह भिन्नता न माननेपर भी अनेक अडचनें आयेंगी। जो बालक की प्रकृति है और बालकमें जैसा विश्वास रहता है, स्त्री, मकान, बच्चों आदिके प्रति जो विश्वास रहता है, जवान होने पर तो उस प्रकारका विश्वास नहीं रहता। तो परमार्थ व्यवहारकी भिन्नता न मानने पर यहाँ व्यवहारमें भी अडचनें आयेंगी और परमार्थमें भी अडचनें आयेंगी। यदि व्यवहारदृष्टिसे पर्यायभेद नहीं है, भिन्नता नहीं है, एक ही रूप है तो अब उसका क्या करना? तपश्चरण क्यों करना, मोक्ष भी क्या मानना? अज्ञानअवस्था तभी तक है जब तक ज्ञान अवस्था नहीं आती अथवा अवस्था ही कुछ नहीं, कोई भिन्न प्रभाव वाली बात ही नहीं, तब फिर परमार्थ मार्ग भी किस लिए है? तो परमार्थदृष्टिसे जीव निराला है, यह भी बात यथार्थ है और दोनों दृष्टियोंको जिसने पहिचाना है उससे ही तो धर्ममार्ग बनता है।

आत्माके एकत्व व विभिन्नत्वके परिचयीका आत्महितमें निर्णीत कर्तव्य—अब यहाँ अपने हितके लिए परखना यह है कि बातें दोनों सत्य बतायी गई हैं कि निश्चयदृष्टिसे आत्मा अनादि अनन्त एक वही है और पर्यायदृष्टिसे आत्माके ये पर्यायभेद हैं, नाना अवस्थायें हैं, इन दोनोंको जानकर हमको करना क्या है? करनेकी बात यह है कि निश्चयदृष्टिसे

परखा गया और परमशुद्ध निश्चयनयसे, शुद्धनयसे परखा गया जो शुद्ध अन्तस्तत्त्व है, जो कि शाश्वत एकरूप है उसका ही आलम्बन लेना है, लेकिन आलम्बन लेनेवाला, जो भाव है वह भाव पर्यायरूप है, वह प्रतिक्षणवर्ती होने से अनेक है, लेकिन इसही पर्यायबलसे हम को उस एक अखण्ड आत्मद्रव्यका आश्रय लेना है। भिन्नता और अभिन्नता जान करके हमको यह शिक्षा लेना है। हम अपने आपमें एकत्वकी भीतरी खोज करके हमको उसका आलम्बन लेना है और इसीलिए यह सब भेदका परिज्ञान किया जाता है। यो यह आत्मा निश्चयदृष्टिसे तो केवल है और व्यवहारदृष्टिसे भिन्न-भिन्न है। स्याद्वाद पद्धतिसे आत्माके विषयमें ऐसे धर्मोंको न जानकर एकान्त मानकर अनेक दार्शनिकोंने अपने मतव्य गढ़े। यद्यपि उन मतव्योमें कोई दृष्टि थी उनकी, जैसे कि अभी १४ वें परिच्छेदमें कुछ प्रकरण आया था, किन्तु किसी भी एकान्तर्दृष्टि रखते हुएमें एक तो ज्ञानप्रकाश नहीं मिलता और उस अज्ञान अधेरेमें वास्तविक रूपसे कल्याण नहीं बन पाता। अतः स्याद्वाद विधिसे तत्त्वनिर्णय करना चाहिए और उसमें जो उपादेय तत्त्व है उसका आश्रय करना चाहिए।

जीवके कार्यत्वविषयक मिथ्याशयी जनोका आठवीं जिज्ञासामें प्रथम प्रश्न विकल्प—
अब ८ वीं जिज्ञासामें यह जानना है कि यह आत्मा कार्य है या कारण ? इस प्रश्न विकल्प के सम्बन्धमें भी चूँकि अनेक पुरुषोंकी अनेक धारणायें होती हैं तो उनके अनुसार ऐसा विकल्प हो जानेकी बात सम्भव है यह समझना चाहिए। आत्मा कार्य है ऐसे विकल्प करने वाले अनेक लौकिक जन हैं। बिना बनाये क्या होता है ? जो कुछ है वह बनानेसे बनता है ऐसी आम लोगोकी धारणा है और उस धारणाका पोषण किया है हमारे लौकिक बर्तव ने। हम चीजें बनाते हैं तब बनती है। जो उत्पादन है वह किए हुएसे ही तो बना हुआ है और घरमें रसोईमें रोटियाँ आदिक बनानेका का कार्य रोज किया ही करते हैं। और यहाँ देखनेमें भी आता कि कुम्हारने घड़ा बनाया, जुलाहेने कपड़ा बनाया आदि। तो इन सब बातोंकी परखसे लोगोकी एक आम धारणा बन गई कि जगतमें जो कुछ भी चीज है वह किसी न किसीके द्वारा बनाई गई है। अब प्रकरण लीजिए आत्माका। जगतमें ये इतने जीव हैं, इन जीवोंको किसने बनाया ? यह जीव किसी न किसीके द्वारा बनाया हुआ तो होना ही चाहिए, क्योंकि ये भी चीजें हैं पर इनका बना सकनेवाला यहाँ लोकमें कुछ भी नजर नहीं आता। कौन बना दे ? तो सोचा गया कि कोई अलौकिक शक्ति ईश्वर है ऐसा जो कि इन सब जीवोंको रचता है और ऐसी अनेक किम्बदन्ती भी इसी आशयके आधार पर घड़ डाली, बना डाली।

जीवोंके कार्यत्वविषयक एक किंवदन्ती—एक किम्बदन्ती ऐसी प्रचलित है कि मु-
ने सबसे पहिले ५ जीवोंको बनाया और बनाया किस ढंगसे ? जैसे कि लोग यहाँ

हैं कि बच्चा जब पैदा होता है तो गर्भमे आता है तो इसी तरह ब्रह्माके गर्भमे ५ जीव बैठे थे । एक ब्राह्मण, एक क्षत्रिय, एक वैश्य, एक शूद्र और एक स्त्री । तो जब वे कुछ बड़े होने लगे तो उनके पेटमे दर्द पैदा होने लगा तो ब्रह्माने कहा कि ब्राह्मणजी तुम निकलो पेटसे ? तो वह बोला कि हम तो तुम्हारे पेटमे बड़ा मौज पा रहे हैं, हम तो नहीं निकलते, हमे बाहरका आराम बताओ तब निकलेंगे । अच्छा तुम्हारा काम है कि इस जगतमे देवता जैसे पूजते रहना । सब लो तुम्हे दान दक्षिणा देंगे और तुम खूब मौजसे रहना । सो इस तरह ब्राह्मण निकले । जब क्षत्रियसे निकलनेको कहा तो उसने भी कहा कि हमे मौजका काम बताओ तब निकलेंगे, नहीं तो यही रहने दो । यहाँ बड़ा मौज है । अरे जावो पृथ्वी पर राज्य करना, सब पर शासन करना । इस तरह क्षत्रिय भी निकला । जब वैश्यसे निकलनेको कहा तो उसने भी कहा मुझे मौजका काम बताओ । अरे जावो व्यापारादिके कार्य करना, सारी दुनिया की सब चीजें तुम्हारे हाथमे रहेगी । सबको आवश्यकतानुसार उपयोगी वस्तुवे देना और आप मौजमे रहना । इसी तरह शूद्रसे कहा जावो तुम किसीकी जरा सेवा कर देना, बस मौजसे रहोगे, तुमको कोई चिन्ता पिकर रहेगी नहीं । इस तरह कहकर शूद्रको भी अपने पेटसे निकाला । अब रह गई स्त्री । कहा, ऐ स्त्री निकल पेटसे । हम तो नहीं निकलती । हमे तो यहाँ बड़ा मौज है । अरे तुम्हारे वश ये चारो (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र) रहेंगे । बस तुम इनको अनेक प्रकारके नाच नचाना और मौजसे रहना । इस तरह स्त्री भी उस ब्रह्माके पेटसे निकली । तो उनकी इस किम्बदन्ती ने लोगो की ऐसी धारणा बनानेका पोषण किया कि तो आम लोगोकी धारणाके अनुसार यह बात प्रसिद्ध हो रही कि किसीने इस जीवको बनाया है ? तो यह प्रश्न विकल्प चल रहा है कि क्या आत्मा कार्य है, क्या किसीके द्वारा बनाया गया है ?

आठवीं जिज्ञासामें जीवके कारणत्वविषयक द्वितीय प्रश्न विवल्प—अब द्वितीय प्रश्न विकल्प सुनिये कि क्या आत्मा कारण है ? इस सम्बन्धमे भी लोग यह धारणा लिए है कि जो मैं करता हू सो होता है । आत्माके बिना कुछ हो तो ले । बड़ा यंत्र बना दिया, लेकिन एक इस जीवके बिना वह यंत्र चल तो जाय । भले हो ओटोमेटिक यंत्र तैयार है, फिर भी भी बिना बटन दबाये तो नहीं चल सकते । भले ही अपने आप यंत्र द्वारा कपडे तैयार होते, उनकी घरी भी होती, वे ठीक ठीक रखते भी जाते, फिर भी मूलमे जब तक उन यंत्रोंको चलाने के लिए कोई बटन नहीं दबायेगा तब तक यंत्र नहीं चल सकता । इससे लोगोंने यह प्रसिद्ध किया कि आत्माके किये बिना कुछ नहीं होता । यह आत्मा सबका कारण है । ऐसे कुछ सन्देहोमे यह जिज्ञासा बन रही है कि आत्मा क्या कारण है ? कारण कुछ कह लीजिये या कर्ता, दोनोका एकही आशय है । यहाँ पर इस प्रकार जिज्ञासामे द्वितीय प्रश्न

विकल्प हुआ ।

निश्चय व व्यवहारनयसे आत्माके कार्यत्व व कारणत्वविषयक जिज्ञासाका समाधान—
उक्त जिज्ञासाका समाधान भी दो दृष्टियोंसे होगा । एक शुद्धनय और दूसरा व्यवहारनय । शुद्धनय तो उस अनादि अनन्त सहज सिद्ध चैतन्यस्वरूपको ग्रहण करता है । शुद्धनयकी दृष्टि में आत्मा न कार्य है, न कारण है, क्योंकि इस दृष्टिमें तो केवल एक चित्प्रतिभास मात्र ही अनुभव हो रहा है । वही कार्य कारणका भेद नहीं है । व्यवहारनयमें जब आते हैं तब कार्य-कारणविषयक भेद दृष्टिगत होता है । तब वहाँ एक पदार्थ दूसरे पदार्थका कार्य व कारण है, यह बात तो घटित होती नहीं । इसका कारण यह है कि कोई भी पदार्थ उपादानतया किसी भी अन्य पदार्थका न कार्य बनता, न कारण बनता, क्योंकि सभी पदार्थ अपने ही उत्पादव्ययध्रौव्यको लिए हुए चल रहे हैं । तो किसी पदार्थके द्वारा कोई भी पदार्थ किया जाय ऐसी व्यवस्था नहीं है । तब अपने आपके आत्मामें ही सोचना होगा कि मैं ही आत्मा अपने आपका कारण बनता हूँ और मैं ही अपने आपका कार्य बनता हूँ । तो इस व्यवहारनयसे परखनेपर यह ज्ञात होता है कि पूर्वपर्यायसंयुक्त यह मैं उत्तरपर्याय संयुक्त इस मैं का कारण बनता हूँ । अर्थात् पूर्वपर्याय सहित द्रव्य उत्तरपर्यायका कारण होता है, और वह उत्तरपर्याय इस पूर्वपर्यायसहित द्रव्यका कार्य होता है । पदार्थ है और वह निरन्तर है तथा प्रतिक्षण निरन्तर उसका परिणामन चला करता है । तब भी परिणामनकी धारा, वह सतति जो अनवच्छिन्न चल रही है वह इसी पद्धतिसे ही तो चल रही है कि जिस किसी भी पर्याय का आधारभूत, वर्तमान प्रादुर्भूतिका आधारभूत वह पूर्वपर्यायसहित द्रव्य है । यद्यपि वह पूर्वपर्याय उत्तरपर्यायके सम्बन्धमें नहीं है, लेकिन उत्तरपर्यायके सम्बन्धमें वह द्रव्य तो है ना, और वह द्रव्य स्वयं पूर्वपर्यायकी विलीनतारूप है, तब ही वह उत्तरपर्याय हुई है । उत्तरपर्यायका होना पूर्वपर्यायका विलीन होना, इनका भिन्न-भिन्न समय नहीं है, और ऐसी स्थितिमें यही तो विदित होगा कि पूर्वपर्यायसहित वह द्रव्य इस उत्तरपर्यायका कारण है और यो ही लचड़ कारण नहीं, वह डटकर कारण है । वहाँ पूर्वपर्यायकी विलीनता और उत्तरपर्यायकी प्रादुर्भूति ये अनर्थान्तर हैं । इस रूप भी यह पूर्वपर्यायसंयुक्त द्रव्य विशिष्ट करके प्रतीत होता है । इसी तरह कार्यकी बात समझना चाहिये । उत्तरपर्याय कार्य बनती है । यो व्यवहारदृष्टिसे आत्मा कार्य भी है और कारण भी है ।

यथार्थ कार्यकारणभाव न जानने से विपत्ति व विडम्बना—उक्त विधिसे कार्य कारणपनेका मर्म न जानकर लोगो को, लौकिक जनोको कितनी ही किम्बदन्तियाँ बनानी पड़ी और उन सब किम्बदन्तियोंमें यह सिरताज बन रही है कि सब जीवोको करनेवाला कोई एक ईश्वर है । उन्होंने यह नहीं समझा कि विदित जीव यह भी एक पर्यायदृष्टिसे है ।

अर्थात् बहिरात्मत्वकी दृष्टि अथवा व्यवहारमे यह बोलने चालने वाला, चलने फिरने वाला जो यह जीव है उसका नाम रखा जीव, और इसका कारण कौन बना ? इस जीवका आधारभूत जो वह एक चैतन्यभाव है वह आधार बना तो वही एक चित् शुद्ध अन्तस्तत्त्व ईश्वर है। जिसकी बुनियादपर यह सब सृष्टि बन रही है। ऐसी-ऐसी सभी सृष्टियाँ चल रही हैं। कोई जीव किसी दूसरे जीवका वर्ता, हर्ता, बिगाड करने वाला, सभाल करने वाला नहीं है। यह अज्ञान छाया है जो चित्तमे विकल्प आया है कि मैंने इसे उत्पन्न किया है, पाला है, तथा मैं इसका सुधार कर दूंगा, मैं इसका बिगाड कर दूंगा। यह एक विकल्प है और इसे बताया गया है मिथ्या अध्यवसान अर्थात् अर्थक्रिया न करने वाला अध्यवसान। विकल्पमे जो सोचा है वह बात हो ही जाय, ऐसा अविनाभाव सम्बन्ध तो नहीं है। विकल्पमे एक चिन्तन कर लिया कि अमुक पुत्र इस तरहसे ही चला करे, इस तरहका ही व्यवहार रखे, ऐसा पढा करे, कुछ भी सोच लिया, लेकिन इस विकल्पके करनेसे क्या उस पुत्रने कुछ चेष्टा कर दी, अगर वह करेगा चेष्टा तो अपने विकल्पके कारण अपने आपमे यत्न करेगा, इस पिताके विकल्पके कारण न करेगा। कितना भिन्न है प्रत्येक जीव परस्परमे कि उनका कोई सम्बन्ध नहीं बनता और यहाँ निरखिये तो जीवका अजीवके साथ तो सम्बन्ध कुछ व्यवहारत बन भी जायगा। किसी भी प्रकारका सम्बन्ध सही एक क्षेत्रावगाह हो गए, एक साथ बँधे हुए हैं और जब शरीर, मन, वचनमे योग होता है, आत्माका योग होता है, जब आत्मामे योग होता है तो मन, वचन, कायमे परिस्पद होता है। देखो—कितना निकट सम्बन्ध बन रहा है। तो जीवका अजीवके साथ तो निमित्त-नैमित्तिक, सम्पर्क, एकक्षेत्रावगाह आदि व्यावहारिक सम्बन्ध बन जायगा, पर जीवका जीव के साथ सम्बन्ध किसी भी प्रकार नहीं बनता। न उनका संघात होगा, न उनके समान-जातीय कोई पर्याय बनेगी और न वहाँ यह भी अविनाभाव देखा जायगा कि हमने ऐसा सोचा तो वह भी ऐसा सोच बैठे। यहाँ मन, वचन, कायके योग होनेपर आत्माके योग होना, आत्माकी क्रिया होनेपर मन वचन कायका योग होना आदिकी परस्पर सहयोग है। अन्य जीवके साथ तो रंच भी सहयोग नहीं है। फिर भी उनके ही प्रति विकल्प करके यह जीव बरबाद हो रहा है। अजीव तत्त्वके प्रति विकल्प करके कोई नष्ट नहीं हो रहा। यह सोचना कि यह आदमी धनके पीछे बुरी तरह पड रहा है। आज करोडका धन पासमे है तो वह अरबपति, खरबपति आदि बननेकी वाञ्छा करता है। उसकी ये वाञ्छायें किसलिए चलती हैं ? बस इसीलिए कि मैं इतने लोगोमे सिरताज कहलाऊँ। कही इसलिए नहीं धन वैभवके पीछे होड मचा रहे कि बच्चोका गुजारा चलाना है। तो उनके मनमे अपनी प्रतिष्ठा की चाह अन्दरसे बैठी हुई है जो कि उनकी बरवादीका कारण बन रही है। देखिये—एक

जीवका दूसरे जीवके साथ सम्बन्ध रच भी नहीं है। पर एक दूसरेको आश्रयभूत बनाकर दुःखी हो रहे हैं।

व्यवहारतः उपादानोपादेय रूपसे स्वयंमें कार्यकारणभाव, किन्तु शुद्धनयतः कार्य-कारणभावका अभव—यह जीव किसी भी बाह्य पदार्थका वर्ता नहीं है, अपने आपमें ही किसी पर्यायिका कारण बनता है और किसीका कार्य बनता है। अपना अर्थात् पर्यायिका कारण बन रहा है और पूर्वपर्याय संयुक्त द्रव्यका कार्य बन रहा है। ऐसी बात धीरे-धीरे बड़ी शान्तिसे अन्दर ही अन्दर इस जीवके अनादिकालसे चल रही है याने इस जीवने अपने उपयोगमें तो बड़ा क्षोभ मचाया, बड़ा सक्लेश किया, सारी बाते हो रहीं तो यह उपयोगमें संक्लेश हुआ, क्षुब्ध हुआ, बड़ी खलबली मचायी, मगर पूर्वपर्यायसंयुक्त द्रव्य उत्तरपर्यायिका कारण बना, ऐसा बननेकी विधि धीरे-धीरे वहाँ चल रही है। उस पद्धतिमें क्षोभ नहीं है, वहाँ कुछ गडबड नहीं हो रहा है। वह उपादानोपादेयकी धारा तो धीरे-धीरे चल ही रही है। यो समझिये कि जैसे कछुवाकी चाल और खरगोशकी चाल।

एक बार कछुवा और खरगोशमें होड लग गयी कि देखो यहाँसे १ मील दूर अमुक जगह पर जो पेड़ है वहाँ पर अपन दोनोंको चलना है। सो देखना है कि वहाँ सबसे पहिले कौन पहुँचता है ? अच्छी बात। अब चल पड़े दोनों। तो खरगोश तो छलांग मारकर दौड़ पड़ा, थोड़ी ही देरमें बहुत दूर निकल गया। कछुवा बेचारा पीछे पीछे धीरे धीरे ही चलता रहा। खरगोश कुछ दूर पहुँचकर सोचता है कि कछुवा तो अभी कहीं का कहीं पड़ा होगा, चलो थोड़ा यहाँ विश्राम करे, बादमें फिर छलांग लगाकर भट उससे पहिले ही पहुँच जायेंगे। सो हुआ क्या कि खरगोश सो गया। उधर कछुवा धीरे-धीरे चलता ही रहा। जब तक वह खरगोश सोकर जगा तब तक तो वह कछुवा उस पेड़के नीचे पहुँच गया। देखिये—यह एक वच्चोकी छोटी-सी कहानी है पर यहाँ इस कहानीको कहकर यह बात बतायी जा रही है कि पूर्वपर्याय उत्तरपर्यायको पैदा कर रही है, यह भी एक चाल है जो कि गुप्त है। वह धीरतापूर्वक बिना क्षोभ मचाये चलती जा रही है। पूर्वपर्याय संयुक्तद्रव्य उत्तरपर्यायिका कारण होता जा रहा है। वहाँ तो बात यह है। वह ईमानदारीसे बराबर चलती ही जा रही है। पर यह अज्ञानी जीव जिसके भीतरमें यह धारा चल रही है वह उपयोगमें अपनी खलबली मचाये हुए है। परपदार्थोंका आश्रयभूत करके उनकी ओर दृष्टि रखकर कि ऐसा क्यों नहीं होता ? यह भी कारण हो गया, बड़ी खलबली मचायी जा रही है और ऐसा समागम पाकर अपने उद्धारका अवसर पाकर भी यह यहाँ चेत नहीं पा रहा है और खलबलीमें ही अपना जीवन समाप्त कर देता है। तो सर्व पदार्थोंकी ऐसी ही धारा चल रही है कि पूर्वपर्यायसंयुक्त द्रव्य उत्तरपर्यायिका कारण बन रहा है। तो

कार्य और कारण यदि कुछ निरखना है अपनेसे सम्बन्धित, तो निरखिये अपने आपमें ही। मैं अपने परिणामको छोड़कर अन्य कुछ भी नहीं कर सकता हूँ और मुझमें जो कुछ भी हो रहा है उसका कारण मैं ही बना रखा हूँ, दूसरा मेरा कारण नहीं, और दूसरा मेरा कार्य नहीं। व्यवहारदृष्टिसे बताया जा रहा यह सब कुछ कि खुद ही खुदका कारण बन रहा और खुद खुदका कार्य बन रहा। शुद्धनयसे तो यह आत्मा एक चित्ततत्त्व मात्र है, क्योंकि इस दृष्टिमें यही देखा गया है तो इस दृष्टिमें आत्मा किसीका कार्य नहीं है, खुदका भी कार्य नहीं है और न किसीका कारण है। खुदका भी कारण नहीं है। वहाँ तो कोई विकल्प ही नहीं है। केवल एक चित्त तत्त्व ही दृष्टिमें आ रहा है।

आत्माके सर्वव्यापित्व या सर्व-अव्यापित्वविषयक नवमी जिज्ञासा—अब ६ वी जिज्ञासामें यह विषय जाननेके लिए कहा जा रहा है कि आत्मा सर्वव्यापी है या सर्व-अव्यापी है ? अर्थात् आत्मा समस्त दुनियामें, लोकमें फैला हुआ है अथवा वह सब जगह नहीं फैला, कुछ ही जगह रहता है। इस शकाका आधार भी वे दो प्रकारके दर्शन बन रहे हैं, जिन दर्शनमें एक दर्शनमें बताया है कि आत्मा सर्वव्यापी है, लोकमें कोई प्रदेश ऐसा नहीं है कि जहाँ यह आत्मा फैला न हो। और यहाँ तक कहा गया कि एक ही आत्मा है और वह सर्वव्यापी है। चेतन अचेतन सब पदार्थोंमें वही रहने वाला है। यहाँ तक किसी दर्शनमें बताया गया है। उस आधारपर यह जिज्ञासा हुई कि क्या आत्मा सर्वव्यापक है ? दूसरा प्रश्नविकल्प यह है कि क्या वह सर्व-अव्यापी है ? अर्थात् समस्त लोकमें फैला हुआ नहीं है ? इसका आधार एक तो यथा कथञ्चित् समझा गया साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है, जहाँ कि यहाँ स्पष्ट विदित हो रहा कि यह पशु अपने आपके शरीरमें ही है, यह मनुष्य यह खुदके शरीरमें ही है। इसी सम्बन्धमें एक दर्शन और है, जो कहता है कि आत्मा तो बटबीज प्रमाण अत्यन्त अणु है और वह अणु आत्मा एकदम द्रुतगतिसे देहमें घूमता रहता है। इस कारण यह मालूम होता है कि आत्मा बड़ा है, देहव्यापी है। वह देहके किसी एक हिस्सेमें है। इस प्रकारके दो दर्शनोके आधारपर यह जिज्ञासा होती है कि आत्मा सर्वव्यापी है या सर्व-अव्यापी ?

आत्माके सर्वव्यापित्व व सर्व-अव्यापित्वविषयक जिज्ञासाका समाधान—उक्त जिज्ञासाका समाधान भी दो दृष्टियोंसे होगा। जब शुद्धनयसे देखते हैं तो वहाँ आत्मा न सर्वव्यापी विदित होता है, न सर्व-अव्यापी, क्योंकि शुद्धनयका विषय है सहज स्वभाव। ६ तत्त्वोंमें रहकर भी जो अपनी एकताको नहीं छोड़े हुए है अर्थात् जो सदा शाश्वत एक स्वरूप है ऐसा जो सत्त्वका प्राणभूत सहज स्वभाव है वह शुद्धनयका विषय होता है। उसे जब कोई दृष्टिमें लिए हुए है तो उस स्थितिमें इसे न सर्वव्यापी विदित होगा, न सर्व-अव्यापी।

वह तो एक स्वभावकी दृष्टिमें मग्न है, उसके अनुभवमें है। तो निश्चयसे अर्थात् शुद्धनयसे आत्मामें ये कोई विकल्प नहीं किए जा सकते हैं। अब व्यवहारसे देखा जाय तो विदित होता है कि आत्मा अपने देह प्रमाण है, सारी दुनियामें व्यापक नहीं है। हाँ कुछ परिस्थितियाँ ऐसी हैं कि देहसे बाहर भी आत्मा रहता है। इसे कहते हैं समुद्धात। समुद्धातकी स्थितिमें आत्मा देहके बाहर भी रहता है। जैसे कि वेदना या कषाय जगने पर आत्मा अपने शरीरसे बाहर तिगुने प्रमाण क्षेत्र तक जाता है अथवा मारणान्तिक समुद्धात होने पर जन्मस्थानसे लेकर मरणस्थान तक फैला हुआ रहता है। अथवा केवली समुद्धातमें दो प्रतरके समयोंमें यह लोकमें फैला है। पर वहाँ वातबलय अविशिष्ट रहता है, लोकपूरणकी स्थितिमें आत्मा सर्व लोकभरमें फैला होता है। वह एक समयकी स्थिति है, सो भैया ! उस स्थितिसे अन्य जीवोंको क्या लाभ है ? वह तो उनके शेष तीन अघातिया कर्मोंकी स्थिति कम होनेके लिए सहज होती है। तो आत्मा प्रायः देह प्रमाण है। यह जो देह प्रमाण है, उस प्रमाण इसमें विस्तार है। अनुभव भी आत्मप्रदेशोंमें होता है। वह भी यहाँ जाना जाता है कि आत्मा बटबीजके प्रमाण न तो अणु है कि एक छोटा आत्मा देहभरमें चक्कर लगाता हो, न ब्रह्माद्वैतादिककी तरह यह सर्वव्यापी है। यह आत्मा सर्व एक नहीं है, किन्तु अनन्त आत्मा है और वह सब अपने अपने स्वरूपमें एक होता ही है। इस तरह आत्मा व्यवहारदृष्टिसे देहप्रमाण है। न तो सर्वव्यापीका एकान्त है और न अणुप्रमाण का एकान्त है।

ज्ञानचाक्री दृष्टिसे ज्ञाताकी अद्भुत सर्वव्यापकता—एक दृष्टि ऐसी हो सकती है कि जिससे शुद्धपर्याय परिणत केवलज्ञानी आत्माको हम सर्वव्यापी कह सकते हैं। उसकी दृष्टि यह है कि आत्मा ज्ञानमात्र है। जब इस निगाहसे चलकर देखते हैं और प्रदेशको गौण करके चूँकि ज्ञानद्वारा ही आत्मा परीक्षित होता है अर्थात् ज्ञानस्वरूप तके जानेसे ही आत्माका परिचय होता है तो आत्मा ज्ञानमय है और ज्ञान कितना बड़ा है ? उस ज्ञानको हम किस आकारसे निरखकर बताये कि इतना बड़ा है ? तो ज्ञानके आकारको ही निरख कर कह लीजिए। ज्ञान कितने आकारप्रमाण है ? समस्त ज्ञेयाकारप्रमाण है अर्थात् ज्ञानमें तीनों लोक, अलोक अतीत अनागत वर्तमान सभी तो विषय हो रहे हैं। तो इस तरह आत्मा नहीं किन्तु ज्ञान, ज्ञान क्या ? वह आत्मा। जब ज्ञानमय दृष्टिसे देखा तो वह ज्ञान सर्वव्यापी है और आत्मा तो केवली समुद्धात की स्थितिमें केवल लोकभरमें ही फैल पाया था, किन्तु यह ज्ञान तो लोक और अलोक सर्वत्र फैला हुआ है। सो यह कही प्रदेश से फैले हुएकी बात नहीं कह रहे, किन्तु ज्ञानसे इसी तरहसे रूपक आका जाता है कि ज्ञान कितनेमें गया ? कितने क्षेत्र तक फैला ? यद्यपि वह ज्ञान ही क्या, सभी गुण प्रदेश

अपेक्षासे आत्माके बाहर व्यापक नहीं है, फिर भी ज्ञान ही हमारा एक ऐसा अद्भुत गुण है कि जिसका अवगम इसी तरह जाना जाता है कि यह कितने जेयोमे पैला हुआ है ? इस दृष्टिसे हम ज्ञानको, आत्माको सर्वव्यापी भी कह सकते हैं, पर यह दृष्टि तो शकाकारकी नहीं है या लौकिक जन जो चर्चा करते हैं, इस सम्बन्धमे वे इस दृष्टिसे नहीं करते, किन्तु जैसे कि यह पदार्थ इतना बड़ा है, इतना पैला है, इतनेमे व्यापक है । इसी प्रकार यह आत्मा कितनेमे व्यापक है, यह बात चर्चामे आया करती है ।

आत्माके सर्वव्यापित्व व सर्व-अव्यापित्वका समाधानोपरान्त निर्णय—उक्त विवेचनो से हमारा यह निर्णय हुआ कि आत्मा निश्चयत तो न सर्वव्यापी है, न सर्व-अव्यापी है और व्यवहारत यह देहप्रमाण है । कदाचित् समुद्धातवी स्थितियोमे देहसे बाहर भी होता है किन्तु वह इस तरह शाश्वत नहीं रह सकता है । वह है एक आगंतुक बात । और फिर उस समुद्धातसे हटकर फिर यह देहप्रमाण हो जाता है । औरकी तो बात क्या ? जब देहसे मुक्त हो जाता है आत्मा तो मुक्त-अवस्थामे भी यह चरम देहप्रमाण रहता है । कारण यह है कि अन्य प्रकारके आकार पानेका अब कारण नहीं रहा है । आत्मा छोटा बड़ा बने, भला चीटी के देह बराबर है हाथीके देह बराबर है । इस तरहवी विषम आकारमे घटे, बढे, इसका कारण है कर्मोदय । वह जब न रहा तो जिस स्थितिमे मुक्ति रही वही स्थिति रह जाती है । इस तरह वे सिद्ध भगवान भी उस चरमदेह प्रमाण रहते हैं ।

आत्माके कषायसहितत्व व कषायरहितत्वविषयक दशमी जिज्ञासा—अब १० वी जिज्ञासामे यह जानने का उपक्रम हो रहा है कि आत्मा कषाय सहित है या कषायरहित ? कषायसहित या कषायरहित ऐसे दो विकल्पोका आधार यही है कि पाया ही जायगा जीव या तो कषायसहित या कषायरहित । सहित और रहित—ये दोनों जहाँ एक शब्दमे लिए जायेंगे वहाँ सारी दुनिया आ जाती है । जिसकी बात कहेगे वह सब आ जायेगा । जैसे जीवसहित जीवरहित । अब इसमे कौनसा पदार्थ छूट गया ? एक शब्दमे उस शब्दको बोलकर उससे रहित बोला जाय तो कुछ छूटा क्या ? सब आ जाता है । जब कषाय सहित और कषायरहित विकल्प हुआ तो सब आत्मा आ गया । कोई आत्मा ऐसा नहीं है जो इन दो चीजोसे पृथक् हो । या कषायसहित मिलेगा या 'कषायरहित मिलेगा । तो यहा यह जिज्ञासा होती है कि वास्तवमे यह जीव है कैसा ? कषायसहित है या कषायरहित । ऐसा भी सोच लीजिए कि जैसे कोई काठ मचबूत है, बडे सार वाला है, पुष्ट है और १००-५० वर्ष बाद वह साररहित हो जाता है तो वहा यह कहा जायगा कि यह काठ तो सारसहित था, मगर अब साररहित हो गया तो क्या इस तरह यहा भी है क्या कि आत्मा तो वास्तव मे कषायसहित ही है, मगर कारण पाकर कषायरहित हो गया । उस जीवका जो सार है

कषाय, वह सार निकल गया। जैसे पुराने काठमे से सार हट जाता है, क्या इस तरह आत्मा है? ऐसा सोचनेका आधार एक वह दृष्टि हो सकती है कि जहाँ यह माना गया है कि जीव सदा रागवान है, उसका राग ही स्वरूप है। रागको छोड़कर जीव हम और क्या बताये? और कभी यह जीव तपश्चरण करके मुक्त भी हो जाता है, तो वहा कहीं रागशून्य नहीं हो गया, किन्तु दब गया और जब सदाशिवकी मर्जी होती तो वह राग पैदा करके फिर ढकेल देता है। तो इस तरहकी बातसे भी यह जिज्ञासा बन सकती है कि क्या आत्मा कषायसहित है अथवा कषायरहित। कषायसहित कहनेमे यह तो सीधा ही बिगाड है कि आत्मा कषायसहित हो गया। आत्मामे कषाय आगंतुक है, कर्मोदयसे आयी है, घटनासे प्रकट हुई है। वास्तवमे आत्मा तो कषायरहित है। कषाय औपाधिक चीज है। इस तरह आत्मा क्या कषायरहित है? इस बातको लेकर १० वी जिज्ञासा आयी है।

आत्माके कषायसहितत्व व कषायरहितत्वविषयक जिज्ञासाका निश्चय दृष्टिसे समाधान—

उक्त जिज्ञासाका समाधान भी निश्चय और व्यवहार—इन दोनों दृष्टियोसे किया जायगा। जब आत्माको शुद्धनयसे विचारते है तो वह न कषायसहित है, न कषायरहित है। आत्मा तो एक शुद्ध निज स्वभावमात्र है। सहित और रहित बताकर वस्तुका सही स्वरूप नहीं दिखाया जा सकता है। वह तो एक स्थिति बतायी गई है। जैसे पूछा जाय कि यह चौकी मैलसहित है या मैलरहित है? तो मैलसहित कहनेपर क्या चौकीका स्वरूप बताया गया अथवा मैलरहित कहनेपर क्या चौकीका स्वरूप बताया गया? चौकीका स्वरूप बताया जा सकेगा चौकीके ही निजमे रहनेवाले तत्त्वको बताकर कि यह ऐसे काठका है, ऐसा पुष्ट है, अमुक जातिका है। इस तरह तो चौकीका स्वरूप बताया जायगा, पर यह मैलसहित है, या मैलरहित है इस तरहके विकल्पमे चौकीका स्वरूप नहीं आ सकता है। योही आत्माका स्वरूप जो आत्मामे विध्यात्मक है, शाश्वत है, प्राणभूत है। उस आश्रवकी बात कहकर तो आत्माका स्वरूप बताया जा सकता है। पर यह कषायसहित है, या कषायरहित है, इन दो बातोसे आत्माका स्वरूप न आयगा। वे स्थितिया आ जायेंगी कि आत्माकी कोई स्थिति होती है कषायसहित और कोई स्थिति होती है कषायरहित। अथवा कषायसहित और कषायरहित दोनों प्रकारसे इस आत्मतत्त्वकी बात सोचनेमे तो इस आत्मस्वरूपका अपमान ही समझियेगा। कोई सम्मान नहीं होता, किन्तु वह अपमान है। किसी तरह जब यह कहा गया कि आत्मा कषायसहित है तो यह तो प्रकट अपमान है, उसको कषायवान कहा जा रहा है। पर कषायवान तो नहीं है। वह तो पवित्र है, योगियो द्वारा ज्ञेयभूत है, वही एक मात्र आलम्ब्य है। उसे क्यों कहा गया कि कषायसहित है? जैसे— किसीको कहा जाय कि तुम्हारे बाप कैद सहित है तो उसे वह कहाँ बरदास्त करेगा? वह तो साक्षात् अन

है। और जब कहा जायगा कि आत्मा कषायरहित है तो इस बोलीने कुछ इतना तो ध्यान करा ही दिया कि आत्मा कषायसहित था, मलिन था। जानने तो चले थे उस शुद्ध अन्तस्तत्त्वको, मगर उस जाननेकी उछालमे कषायरहित कहकर एक उसके मेलका स्मरण करा दिया कि वह कषायसहित था, रहित कौन होगा ? जो पहिले सहित था अब वियुक्त हो गया। जिस शुद्ध आत्मतत्त्वका यहाँ वर्णन करनेके लिए दत्त कर रहे हैं क्या वह कषाय-सहित था ? अगर था तो कभी कषायरहित नहीं हो सकता। वह शुद्ध आत्मतत्त्व सहज सत्त्वके ही कारण जो उसमे भाव है शाश्वत वह कषायसहित हो तो फिर अवसर ही नहीं हो सकता कि कषायरहित हो सकेगा। जैसे कि आत्मा चैतन्यसहित है। शुद्धनयसे निरखने पर यह विदित होता कि यह चिद्भावमय है। तो क्या उसका चिद्भावपना कभी हट भी सकता है ? तो उस शुद्ध आत्मतत्त्वको कषायरहित कहनेपर एक तो स्वरूप विदित नहीं होता, दूसरे अपमान भी विदित होता है।

आत्मतत्त्वको कषायसहित माननेमें विडम्बना व परमार्थ आत्मतत्त्वकी वचना-गोचरता—अन्तस्तत्त्वको कषायसहित माननेमे यह विडम्बना भी बन जायगी कि यह कभी कषायरहित हो ही नहीं सकता। तो वह शुद्ध अन्तस्तत्त्व जिसका आश्रय करनेसे परम कल्याणलाभ होता है, वह कषायसहित जैसे नहीं है वैसे ही कषायरहित भी नहीं है। तब इन दोनों विकल्पोसे परे है। जैसे किसी पुरुषको कहा जाय कि तुम्हारे बाप कैदसे मुक्त हो गए तो भी उसे बुरा लगेगा। उसका अर्थ यह है कि कैदमे था। यदि कोई कहे कि यह कैदसे मुक्त हो गया, मान लो वह कैद भी न गया हो तब भी बुरा है और कैदमे गया हो तब भी उसे यह बात सुननी बुरी लगती है। तो यह तो शुद्ध अन्तस्तत्त्व जो योगी जनोको ध्येय है, पूज्य है वह स्वभाव परभावसे भिन्न, आपूर्ण, अनादि अनन्त, एक और एक इस प्रकारके विकल्पसे भी रहित एक चित्स्वभावमात्र ऐसे आत्माके स्वरूपको तो पूछा जा रहा है और उसे कषायसहित अथवा कषायरहित इस विकल्पमे पूछा जाय तो शुद्धनयकी दृष्टिमे ये दोनों ही भाव नहीं आते। वह तो एक ज्ञायक भावमात्र है। अथवा वह तो विकल्पके अगोचर है, वचनके अगोचर है, ज्ञायक भावमात्र है, ऐसा कहनेपर भी चूँकि शब्द सब धातु निष्पन्न है तो उस धातुका अर्थ है जानना। तो उस आत्मामे एक जाननेकी विशेषता की बात कही गई है। वह पूर्ण आत्मद्रव्य तो नहीं कहा गया है, फिर भी अगत्या कुछ शब्द ऐसे माने गए हैं कि जो एक विशेषणका सूचक न होकर परिपूर्ण द्रव्यका सूचक रहा करें। इस तरह किसी भी शब्द द्वारा उस अखण्ड आत्माका ज्ञान कराया गया है। वस्तुतः तो वह अनुभवगम्य है। ऐसा यह आत्मा निश्चयतः शुद्धनयसे न कषायसहित है और न कषाय-रहित है, किन्तु एक ज्ञायक स्वभावमय है।

आत्माके कषायसांहतत्व व कषायरहितत्वविषयक जिज्ञासाका व्यवहारदृष्टिसे समाधान—अब व्यवहारदृष्टिसे जब हम देखने चलते हैं तो हाँ है यह आत्मा कषायसहित व कोई आत्मा कषायरहित है । १० वे गुणस्थान तक आत्मा कषायसहित कहा गया है । यद्यपि श्रेणियोमे उन कषायोका कोई व्यक्तरूप नहीं होता और न कोई उनके अनुसार यह प्रवर्तन होता है, वह तो ध्यानदशा है, लेकिन प्रकृतिका उदय हो रहा है वहाँ और उस उदयमे नैमित्तिक भाव बन रहे हैं । उसे उपयोग ग्रहण नहीं करता, अथवा उसमे बुद्धि नहीं लगायी जाती, पर निमित्तनैमित्तिक भाव तो वे चल रहे हैं । यो समझिये कि जैसे चेतन अचेतन पदार्थोमे परस्पर निमित्तनैमित्तिक भाव अटल रहता है, उनका कोई निवारण क्या करेगा ? घड़ी ठीक है, पेच पुर्जे सही हैं, चाभी भर दी गई है तो वहाँ ऐसा ही निमित्तनैमित्तिक भाव है कि घंटी भी हिलती, सूई भी चलती, भीतर पेच भी चल रहे, वह निमित्तनैमित्तिक भाव है । उसे कौन टाल देगा ? कभी कोई पुर्जा विगड गया, घड़ी बन्द हो गयी तो वह भी निमित्तनैमित्तिक भाव है ऐसी स्थितिमे भी उसे होना पडता है, इसे कौन टाले ? यहाँ जब निरखते हैं महकारी कारण, उपादेय कारण, प्रतिबधकका अभाव यह सब ठीक हो गया हो तो वहाँ कार्यका कोई निवारण नहीं कर पाता । इसे थोडा इस दृष्टिसे समझनेके लिए यहां भी देखिये कि श्रेणियोमे अभी इतनी योग्यता है । उन जीवों मे जो कषायसहित हैं, ७ वे गुणस्थान तकके उन साधुवोमे । और तदावरण प्रकृतिका उदय भी है और वहा बताया जा रहा है चारित्रगुणका विकार, जो चारित्रगुण स्वयं चैतन्य स्वरूपको लिए हुए नहीं है अर्थात् है तो चेतनसे अभिन्न लेकिन जैसे अकलकदेवने भी स्तवनमे कहा है कि यह आत्मा चिद्चिदात्मक है, प्रमेयत्व आदिक धर्मसे अचेतन है और ज्ञानधर्मसे चेतन है तो ज्ञानदर्शनको छोडकर अन्य कोई धर्म चेतनेका स्वरूप नहीं रख रहा है । तो लो इस दृष्टिसे वहा अचेतन अचेतनमें निमित्तनैमित्तिक भाव हो रहा है, चारित्रगुण हो रहा है, विकृत और प्रकृतिका उदय हो रहा है । और योग्यता वहा आत्मामे उसे प्रकार की है तो श्रेणिमे भी किमपि कुछ हो गया हो, जिसको हम वचनोमे क्या कहे ? जिन पर वह बात बीत रही है वे आत्मा भी ज्ञानमें नहीं ले पाते हैं । इतना जो कुछ वहां हो रहा है, तो व्यवहारदृष्टिसे अर्थात् निमित्तनैमित्तिक भावकी दृष्टिसे वहां दिख रहा है कि हा आत्मा कषायसहित है और जहां ये कषाये न रही तो वहा कषायरहित है, सिद्धभगवान कषायरहित है, अरहंतप्रभु कषायरहित हैं, क्षीणमोह कषायरहित है, अथवा मोटे रूपमें देखे तो जहा व्यक्त कषाये जग रही हैं उनको हम कहते हैं कि यह बड़ा कषायवान है और जो पुरुष शान्त रहता है उसको कहते हैं कि यह कषायरहित है । तो ये दो बातें जो देखी जाती हैं वह व्यवहारदृष्टिसे हैं ।

कल्याणलाभके लिये शुद्धनयके विषयभूत अन्तरतत्त्वकी आश्रयता—शुद्धनयसे तो इस समयसारको इस शुद्ध आत्मतत्त्वको जो योगियोंको ध्येयभूत है उसे जब हम-निरखते हैं तो वहाँ एक चिद्भाव विदित होता है। वहाँ सहित और रहितपनेका विकल्प नहीं उठता है। इस तरहका यह आत्मा निश्चयतः अर्थात् शुद्धनयसे न कषायसहित है, न कषाय-रहित है, किन्तु व्यवहारनयसे है कषायसहित व कषायरहित। जैसे कि कुन्दकुन्द प्रभुने बताया है कि वह शुद्ध आत्मा न प्रमत्त है, न अप्रमत्त है। क्यों नहीं है आत्मा प्रमत्त या अप्रमत्त ? यो नहीं कि आत्मा स्वतः सिद्ध है, अनादि अनन्त है, वह शुभ अशुभ भावसे परिणामने का अपने में स्वभाव नहीं रखता है। होता है शुभ परिणाम, अशुभ परिणाम आत्मामें, पर उनको परिणामानेका स्वभाव रखे अगर तो जैसे केवलज्ञान स्वभाव होनेसे परिणामता रहता है इसी तरह ये कषायें शुभ अशुभ भी परिणामती रहा करे। तो स्वभावतः आत्मा शुभ अशुभ भावोंसे नहीं परिणामता है, पर होता रहता है, ऐसे ही उन कर्मों का उदय दुरंत है, फिर भी स्वभावसे अन्यभावरूप नहीं परिणामता, इस कारण न प्रमत्त है, न अप्रमत्त, किन्तु वह तो जो वह एक है, जो चिद्भावस्वरूप है वही वह है, अन्य किन्हीं परिणतियोंसे उसे बाँधा नहीं जा सकता है। यहाँ चर्चा चल रही है उस शुद्ध अन्तरतत्त्वकी, जिसकी उपासनासे, जिसके ध्यानसे सर्वकर्ममल हट जाते हैं और जन्म मरणके संकटोंसे दूर रहकर अभयधाममें यह आत्मा सदाके लिए विराजमान हो जाता है। उस शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी बात यहाँ बतायी गई है कि उसे न तो कषायसहित कह सकते हैं और न कषायरहित कह सकते हैं। इसीके साथ-साथ अन्य बातें भी जाननी चाहिए। जैसे कषायसहित, कषायरहित नहीं, मिथ्यात्वसहित मिथ्यात्वरहित भी नहीं आदिक, ऐसी जो जो भी बातें प्रस्तुत हो उन उन विकल्पोंसे भी परे यह आत्मतत्त्व है। उस शुद्ध अन्तरतत्त्व के ध्यानसे, आश्रयसे आत्माका कल्याण होता है और वह शुद्ध आत्माका अभयपद प्राप्त होता है कि जिसमें ये सिद्ध भगवन्त विराजे हैं, जो बड़े-बड़े योगीश्वरोंके द्वारा ध्येय है।

आत्माके एकत्व अनेकत्वविषयक जिज्ञासाका समाधान.—अब ११ वी जिज्ञासामें यह जाननेकी बात है कि आत्मा एक है कि अनेक। इसी जिज्ञासाके समानमें यह जिज्ञासा पहिले हुई थी कि आत्मा एक है अथवा भिन्न-भिन्न। उसका सार यह था पूछनेमें कि आत्मा वहीका वही है या भिन्न-भिन्न है, जिसे इन शब्दोंमें कहिये कि आत्मा तत् है या अतत्। और इस जिज्ञासामें सख्याकी प्रधानताके आशयसे जिज्ञासा है कि आत्मा एक है या अनेक। इसका भी समाधान पूर्व समाधानकी तरह निश्चय व व्यवहार—इन दोनोंसे जाना जाता है। यह प्रश्न एक ही आत्मामें उठा हुआ समर्थ और एक ही में समाधान पाये। निश्चयदृष्टिसे आत्मा एक है व व्यवहारदृष्टिसे पर्यायदृष्टिसे आत्मा अनेक है। जैसे

मनुष्य, तिर्यञ्च आदि अवस्थावोमे पहुँचता तो उस उस योग्यताकी अपेक्षा अनेक है। इसी अनेकताके एकान्तमें क्षणिकवाद व जीव आत्माके भेदका दर्शन रचा गया। आत्मा द्रव्य दृष्टिसे एक है व पर्यायदृष्टिसे अनेक है।

आत्माके नित्यत्व अनित्यत्व विषयक १२वीं जिज्ञासामें नित्यत्व विकल्पका मंतव्य—
अब यहाँ १२ वी जिज्ञासा हो रही है कि आत्मा नित्य है या अनित्य? नित्यका अर्थ है सदाकाल रहनेवाला, अनित्यका अर्थ है सदाकाल न रहनेवाला। ऐसे प्रश्न विकल्प होनेके आधार ये हैं कि जब कि यहाँ दिख रहा है कि जीव वही एक रहता है, जन्मसे लेकर मरण पर्यन्त और मरणके बाद भी कही भूत प्रेत आदिक होता है, इस तरहकी भी धारणायें सुनी तो इस दृष्टिसे लौकिक जनोंको यहाँ जिज्ञासा हुई कि क्या आत्मा सदाकाल रहने वाला है? दार्शनिक दृष्टिसे परखा कि आत्मा ध्रुव अपरिणामी माननेका एक मंतव्य है तो उस आधारपर भी यह जिज्ञासा हो जाती है कि क्या आत्मा नित्य है? नित्य एकान्तवादियोने आत्माको ध्रुव अपरिणामी नित्य माना है। जिसे कहते कूटस्थ नित्य। कूटस्थका अर्थ यह है कि लुहारकी जैसे निहाई होती है जिसपर कोई चीज रखकर हथौड़ेसे पीटा जाता है तो वहाँ देखिये कि सँडीसीसे पकड़े हुए कोई चीज है, उसपर हथौड़ेसे तेज मारा भी जाता है पर वह निहाई ज्योकी त्यो अडिग रहती है। वहाँ हथौड़ा भी ऊँचे नीचे उठता रहता है, सँडासी भी छिन-छिनमे बदलती बदलती रहती है, और जो लोहा पिट रहा है वह भी बदलता रहता है, मगर जो निहाई है वह तो ज्योकी त्यो अवस्थित रहती है, वह अपरिणामी है, कभी बदलती ही नहीं है, कभी परिणामन होता ही नहीं है। ऐसा होता है नित्य। यह उनका एक दृष्टान्त है। तो नित्य एकान्तवादी मानते हैं आत्माको कूटस्थ नित्य अपरिणामी। क्या ऐसा है?

द्वादशी जिज्ञासाके अनित्यत्व प्रश्नविकल्पका मंतव्य—अब दूसरे प्रश्न विकल्पकी बात सुनो—जब यहाँ ही लोकमे देखा कि जो भी जीव है वह क्षण भरमे बदलसा जाता है। आज जिससे मित्रता है और बड़ा हृदय मिलाजुला है और कलके दिन एकदम विमुख हो जाता है तो वह जीव कहां रहा, वह तो बदल ही गया। कोई शत्रु है आज अत्यन्त विमुख है, कारण पाकर वह घनिष्ट मित्र हो जाता है, पूर्ण विश्वासपात्र बन जाता है तो वह जीव और था, यह जीव और है। वही होता तो जैसा करता आया वैसा ही करता ना। तो इससे यह सिद्ध होता है कि जीव अनित्य है। इसके अतिरिक्त दार्शनिक दृष्टिसे सोचे तो कोई दर्शन ऐसा कहते हैं कि जीव तो इतना अनित्य है, इतना ध्रुव है कि वह दूसरे क्षण भी नहीं रहता। इसका प्रधान नाम चित्तक्षण है, न कि जीव। उस चित्तक्षण का ही नाम जीव रख दिया। वे दार्शनिक स्पष्टरूपसे उसका नाम चित्तक्षण रख रहे हैं।

कल्याणलाभके लिये शुद्धनयके विषयभूत अन्तस्तत्त्वकी आश्रयता—शुद्धनयसे तो इस समयसारको इस शुद्ध आत्मतत्त्वको जो योगियोको ध्येयभूत है उसे जब हम निरखते हैं तो वहा एक चिद्भाव-विदित होता है। वहा सहित और रहितपनेका विकल्प नहीं उठता है। इस तरहका यह आत्मा निश्चयतः अर्थात् शुद्धनयसे न कषायसहित है, न कषाय-रहित है, किन्तु व्यवहारनयसे है कषायसहित व कषायरहित। जैसे कि कुन्दकुन्द प्रभुने बताया है कि वह शुद्ध आत्मा न प्रमत्त है, न अप्रमत्त है। क्यों नहीं है आत्मा प्रमत्त या अप्रमत्त ? यो नहीं कि आत्मा स्वतः सिद्ध है, अनादि अनन्त है, वह शुभ अशुभ भावसे परिणामने का अपने में स्वभाव नहीं रखता है। होता है शुभ परिणाम, अशुभ परिणाम आत्मामें, पर उनको परिणामानेका स्वभाव रखे अगर तो जैसे केवलज्ञान स्वभाव होनेसे परिणामता रहता है इसी तरह ये कषायें शुभ अशुभ भी परिणामती रहा करें। तो स्वभावतः आत्मा शुभ अशुभ भावसे नहीं परिणामता है, पर होता रहता है, ऐसे ही उन कर्मों का उदय दुरंत है, फिर भी स्वभावसे अन्यभावरूप नहीं परिणामता, इस कारण न प्रमत्त है, न अप्रमत्त, किन्तु वह तो जो वह एक है, जो चिद्भावस्वरूप है वही वह है, अन्य किन्हीं परिणतियोंसे उसे बाँधा नहीं जा सकता है। यहा तर्चा चल रही है उस शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी, जिसकी उपासनासे, जिसके ध्यानसे सर्वकर्ममल हट जाते हैं और जन्म मरणके संकटोंसे दूर रहकर अभयधाममें यह आत्मा सदाके लिए विराजमान हो जाता है। उस शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी बात यहाँ बतायी गई है कि उसे न तो कषायसहित कह सकते हैं और न कषायरहित कह सकते हैं। इसीके साथ-साथ अन्य बातें भी जाननी चाहिए। जैसे कषायसहित, कषायरहित नहीं, मिथ्यात्वसहित मिथ्यात्वरहित भी नहीं आदिक, ऐसी जो जो भी बातें प्रस्तुत हो उन उन विकल्पोंसे भी परे यह आत्मतत्त्व है। उस शुद्ध अन्तस्तत्त्व के ध्यानसे, आश्रयसे आत्माका कल्याण होता है और वह शुद्ध आत्माका अभयपद प्राप्त होता है कि जिसमें ये सिद्ध भगवन्त विराजे हैं, जो बड़े-बड़े योगीश्वरोंके द्वारा ध्येय है।

आत्माके एकत्व अनेकत्वविषयक जिज्ञासाका समाधान.—अब ११वीं जिज्ञासामें यह जाननेकी बात है कि आत्मा एक है कि-अनेक। इसी जिज्ञासाके समानमें यह जिज्ञासा पहिले हुई थी कि आत्मा एक है अथवा भिन्न-भिन्न। उसका सार यह था पूछनेमें कि आत्मा वहीका वही है या भिन्न-भिन्न है, जिसे इन शब्दोंमें कहिये कि आत्मा तत् है या अतत्। और इस जिज्ञासामें सख्याकी प्रधानताके आशयसे जिज्ञासा है कि आत्मा एक है या अनेक। इसका भी समाधान पूर्व समाधानकी तरह निश्चय व व्यवहार—इन दो नयोंसे जाना जाता है। यह प्रश्न एक ही आत्मामें उठा हुआ समझें और एक ही में समाधान पायें। निश्चयदृष्टिसे आत्मा एक है व व्यवहारदृष्टिसे पर्यायदृष्टिसे आत्मा अनेक है। जैसे

मनुष्य, तिर्यञ्च आदि अवस्थावोमे पहुँचता तो उस उस योग्यताकी अपेक्षा अनेक है। इसी अनेकताके एकान्तमें क्षणिकवाद व जीव आत्माके भेदका दर्शन रचा गया। आत्मा द्रव्य दृष्टिसे एक है व पर्यायदृष्टिसे अनेक है।

आत्माके नित्यत्व अनित्यत्व विषयक १२वीं जिज्ञासामें नित्यत्व विकल्पका मंतव्य—
अब यहाँ १२ वी जिज्ञासा हो रही है 'कि आत्मा नित्य है या अनित्य ?' नित्यका अर्थ है सदाकाल रहनेवाला, अनित्यका अर्थ है सदाकाल न रहनेवाला। ऐसे प्रश्न विकल्प होनेके आधार ये है कि जब कि यहाँ दिख रहा है कि जीव वही एक रहता है, जन्मसे लेकर मरण पर्यन्त और मरणके बाद भी कही भूत प्रेत आदिक होता है, इस तरहकी भी धारणायें सुनीं तो इस दृष्टिसे लौकिक जनोंको यहाँ जिज्ञासा हुई कि क्या आत्मा सदाकाल रहने वाला है ? दार्शनिक दृष्टिसे परखा कि आत्मा ध्रुव अपरिणामी माननेका एक मतव्य है तो उस आधारपर भी यह जिज्ञासा हो जाती है कि क्या आत्मा नित्य है ? नित्य एकान्तवादियोने आत्माको ध्रुव अपरिणामी नित्य माना है। जिसे कहते कूटस्थ नित्य। कूटस्थका अर्थ यह है कि लुहारकी जैसे निहाई होती है जिसपर कोई चीज रखकर हथौड़ेसे पीटा जाता है तो वहाँ देखिये कि संढीसीसे पकड़े हुए कोई चीज है, उसपर हथौड़ेसे तेज मारा भी जाता है पर वह निहाई ज्योकी त्यो अडिग रहती है। वहाँ हथौड़ा भी ऊँचे नीचे उठता रहता है, सडासी भी छिन-छिनमे अदलती बदलती रहती है, और जो लोहा पिट रहा है वह भी बदलता रहता है, मगर जो निहाई है वह तो ज्योकी त्यो अवस्थित रहती है, वह अपरिणामी है, कभी बदलती ही नहीं है, कभी परिणामन होता ही नहीं है। ऐसा होता है नित्य। यह उनका एक दृष्टान्त है। तो नित्य एकान्तवादी मानते हैं आत्माको कूटस्थ नित्य अपरिणामी। क्या ऐसा है ?

द्वादशी जिज्ञासाके अनित्यत्व प्रश्नविकल्पका मंतव्य—अब दूसरे प्रश्न विकल्पकी बात सुनो—जब यहाँ ही लोकमे देखा कि जो भी जीव है वह क्षण भरमे बदलसा जाता है। आज जिससे मित्रता है और बड़ा हृदय मिलाजुला है और कलके दिन एकदम विमुख हो जाता है तो वह जीव कहा रहा, वह तो बदल ही गया। कोई शत्रु है आज अत्यन्त विमुख है, कारण पाकर वह घनिष्ट मित्र हो जाता है, पूर्ण विश्वासपात्र बन जाता है तो वह जीव और था, यह जीव और है। वही होता तो जैसा करता आया वैसा ही करता ना। तो इससे यह सिद्ध होता है कि जीव अनित्य है। इसके अतिरिक्त दार्शनिक दृष्टिसे सोचें तो कोई दर्शन ऐसा कहते है कि जीव तो इतना अनित्य है, इतना ध्रुव है कि वह दूसरे क्षण भी नहीं रहता। इसका प्रधान नाम चित्तक्षण है, न कि जीव। उस चित्तक्षण का ही नाम जीव रख दिया। वे दार्शनिक स्पष्टरूपसे उसका नाम चित्तक्षण रख रहे

जिस क्षणमे जो चित्त है चिन् मायने जीव चेतनकी बात वस उस ही क्षणमे वह है, न पहिले था, न आगे होगा । और इस सिद्धान्तमे केवल जीवको ही क्षणवर्ती नहीं माना । प्रत्येक पदार्थ क्षणवर्ती हैं । रूपक्षण, रसक्षण, गंधक्षण, स्पर्शक्षण ये पदार्थ हैं, पुद्गल कोई पदार्थ नहीं । पुद्गल तो इन रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिकके मेल होनेपर एक कल्पना किया गया है कि यह कल्पना किया गया है । पदार्थ तो रूपक्षण आदिक हैं । और वे भी सब क्षण-क्षणमे ही होनेवाले हैं, दूसरी क्षण ठहरने वाले नहीं हैं । तो यो सभी पदार्थोंकी भाँति यह आत्मा भी अनित्य है, क्षणवर्ती है, ऐसे दो प्रश्न विकल्पोमे यह जिज्ञासा बनी है ।

उक्त जिज्ञासाके समाधानमें द्रव्यदृष्टिसे आत्माके नित्यत्वका कथन—उक्त जिज्ञासा का समाधान भी दो दृष्टियोंसे होगा—निष्चयदृष्टि और व्यवहारदृष्टि अथवा कहो द्रव्यदृष्टि और पर्यायदृष्टि । जब द्रव्यदृष्टिमे निहारते हैं तो आत्मा सदावाल शाश्वत वही एक रहता है । जैसे यहा वृक्षोमे दिखता है कि जो एक नई पतली टहनी निकली है वह भुकी हुई है, कोमल है । उसका स्पर्श और है जब वह बड़ी मोटी हुई, बड़ा रूप लिया तो बड़ा दृढ एक शाखाका रूप बन जाता है । तो इतना परिवर्तन हो गया, तिस पर भी क्या यह कहा जायगा कि वह टहनी कोई और थी अब यह शाखा कोई नयी बन गई । इतनी ही मोटी किसी दिन आकर फिट बैठ गयी । ऐसा तो नहीं नजर आता । वह तो वही चीज है जो आज ऐसे स्थूल आकारमे आ गया है । तो ऐसे ही सभी वस्तुओंकी बात समझना चाहिए । जीव भी चाहे कितना ही बदले, मित्रतासे शत्रुतामे आये, क्रोधसे लोभमे आये, कषायसे अकषायमे आये, उसका हो अनेक परिणामन, पर जिसमे परिणामन हो वह एक जीव है । दूसरी बात यह है कि कोई भी असत् सत् नहीं होता । कुछ होना ही नहीं हो और कुछ बन जाय ऐसा कही नहीं होता है, न कभी हो सकेगा । कुम्हार भी घडा बनाता है तो वहाँ भी मिट्टी ही तो घडारूप परिणामी । कुछ भी न हो और यो ही घडा बना दे तो ऐसा तो कोई नहीं कर पाता है और कोई कर दे तो उस घडेमे से कोई पानी न पी सकेगा । वह इन्द्रजाल है, मायासे दिखाया हुआ है । उसमे अर्थक्रिया न होगी । तो कुछ भी चीज बनती है तो किसी सत्त्वसे ही तो बनती है । असत् कभी सत् नहीं हो सकता । तो मानो पहिले न था, आगे न रहेगा और वर्तमानमे है तो ऐसा असत्भूत आयेगा कहासे ? तो आत्मा ध्रुव नहीं, किन्तु क्षणवर्ती है । कुछ ऐसा एकान्त नहीं टिक सकता है । द्रव्यदृष्टिसे निहारने पर वह पदार्थ है अनादिसे है, अनन्तकाल तक रहेगा । उसका कभी विनाश नहीं होता । तद्भावावय नित्यं । नित्यका अर्थ दिया है कि उसके भवनका कभी व्यय न होना सो नित्य है । वही ऐसा नहीं कि पर्याय न हो, अपरि-

रामा ही हो वह नवीन-नवीन क्षणोमे नवीन-नवीन अवस्थारूप होता जाय, इस व्यायाम का कभी अभाव न होगा, इस व्यापारका कभी अभाव नहीं होता । इसीको नित्य कहते हैं । तो जिसमे परिणामन होता रहता है वह मूलभूत वस्तु है तो सही । कोई अगुली नामका पदार्थ हो तब ही तो कभी सीधी हो, कभी टेढ़ी हो, कभी गोल हो, उसमे नाना आकार बनाये जा सकते हैं । तो जिससे ये नाना आकार बन रहे हैं उसके आधारभूत कोई द्रव्य तो है ही । तो इसी तरह विचारतरंग मालाये जहां उत्पन्न होती है उन विचारोंका आधार वह एक है । यो आत्मा द्रव्यदृष्टिसे नित्य है । अब ऐसे द्रव्यदृष्टिसे नित्य रहनेवाले आत्मा मे उसके अन्त स्वभावपर दृष्टि की जाय तो जैसे कि एकान्तवादियोने माना कि वह तो अपरिणामी ध्रुव है, यह बात नजर आयगी । जब उस जीवमे उस सहजस्वभावको निहार रहे हो तो क्या वह सहज स्वभाव परिणामी है ? क्या वह सहजस्वभाव मिट जाने वाला है ? वह तो शाश्वत एक रूप है, यो वह शाश्वत एक रूप अपरिणामी निहारा जा रहा है । वह निहारा जा रहा है शुद्धनयसे । वस्तु केवल शुद्ध नयात्मक ही नहीं हुआ करती । जैसे अशुद्ध नयात्मक ही नहीं हुआ करता वह तो शुद्ध अशुद्ध नयात्मक है । यहाँ अशुद्धसे मतलब विकारसे न लेना, किन्तु कोई भेद आ जाय, कुछ अन्य बात विचारी जाय उसे अशुद्ध कहते हैं और एक सहज स्वभावमात्र का ही विचार हो उसको शुद्ध कहते हैं । तो वस्तु शुद्धाशुद्धात्मक है । तो यो द्रव्यदृष्टिसे पदार्थ नित्य है, आत्मा भी नित्य है ।

पर्यायार्थिकदृष्टिमें आत्माके अनित्यत्वका कथन—अब पर्यायदृष्टिमे निरखनेपर क्या विदित होता है । इसपर दृष्टि कीजिए । पर्याय जो उस द्रव्यके ऊपर आय होती है, जिसका कि फिर व्यय भी होता है, ऐसी जो कुछ भी स्थिति है वही तो पर्याय कहलाती है । वह स्वभावरूप नहीं बनता, इसलिए वह द्रव्यके ऊपर लोटने वाली चीज है । कही इसका अर्थ यह न लेना कि भीतर द्रव्य पूरा मौजूद है और वह अपने दिलको डाटे हुए है कि कही ऊपर पर्याय लोट रही तो उसके बोझसे मैं दब न जाऊँ । इस तरह कोई द्रव्य भीतरसे अपना दिल गड़ा करके डटा हो और उसके ऊपर पर्यायें लोटती जा रही हो, ऐसा नहीं है, किन्तु पर्याय जो है वह सर्वप्रदेशोमे है । अन्त बाह्य सर्वत्र है, पर ऐसी पर्याय होनेपर भी वहा स्वभाव अपरिणामी है, स्वभाव एकस्वरूप है । उस स्वभावमे बदल नहीं है । पर्यायें बदल रही हैं, स्वभाव वहीका वही है । यो उस स्वभावदृष्टिसे देखनेपर यह विदित होगा कि जो स्थितियां आती हैं वे स्थितियां तो अनित्य हैं, अध्रुव हैं, विनाशीक हैं, इस तरहकी अगर अनित्यता न हो तो न व्यवहार ही ठीक रह सकता है और न धर्ममार्ग ही चल सकता है ।

क्षणिकैकान्तमें मार्गका अपलाप—एक ऐसा कथानक है कि एक क्षणिकवादी सेठक

गाय चरानेको एक ग्वाला ले जाया करता था । जब महीना पूरा हो गया तो उसने अपनी चराई माँगी । मान लो २) माहवार चराई पडती थी । तो सेठने कहा—अरे तुम क्यों हम से चराई मागते हो ? जिस आत्माको हमने गाय चरानेको दिया था वह तो कोई दूसरा आत्मा था । तुम तो अब कोई दूसरे ही आत्मा हो । वह मुझसे चराई मागे जिसको हमने गाय चरानेको दिया था । तो मानो वह गाय चराने वाला (ग्वाला) भी कोई वैसा ही दार्शनिक होगा, उसने भी भट एक उपाय सोच लिया । दूसरे दिन उस गायको सेठके घर न ले गया, अपने ही घर बाँध लिया । अब तो आ गई सेठ पर आफत । सेठ भट पहुँचा ग्वालेके पास, बोला—हमारी गाय तुमने अपने घरमे क्यों बाध लिया ? हमारी गाय हमे दो । तो ग्वाला बोला—अरे सेठ जी, जिसने ग्वालेको गाय चरानेको दिया था वह तो कोई और ही जीव था, तुम तो कोई दूसरे जीव हो । वही मुझसे अपनी गाय मागे जिसने दिया हो । अब क्या करे सेठ ? माफी मागा और उसे २) के वजाय ४) देकर अपनी गाय वापिस लिया । तो देखिये—यदि कोई अनित्यताके एकान्तका दृष्ट करले तो फिर उससे क्या व्यवहार चल सकेगा ? इसी तरह कोई नित्यताका एकान्त कर ले तो भी व्यवहार नहीं चल सकता है । वह तो कूटस्थ है । किसीसे कोई बात कहा—मान लो नौकरसे कोई बात कहा और वह ऐसा ही ठूठकी तरह खड़ा रह गया, क्योंकि सेठने समझा दिया होगा कि जीव तो कूटस्थ अपरिणामी है तो ऐसा ही रहना चाहिए । कुछ सुने ही नहीं तो फिर भला बताओ काम कैसे चल सकेगा ? तो अनित्य एकान्तमे व्यवहार नहीं चल सकता । मोक्ष-मार्ग भी नहीं चल सकता । जब जीवमे कुछ विगाड ही नहीं होता, पाप भी नहीं करता, जन्म मरण नहीं करता तब कौन तपश्चरण करेगा ? क्या जरूरी पडा है ? और जब आत्मा क्षण-क्षणमे नया-नया ही बनता है तो फिर तपश्चरण करनेसे फायदा क्या, क्योंकि तपश्चरण तो कोई दूसरा आत्मा करे और मुक्त हो कोई दूसरा आत्मा । तो फिर तपश्चरण करनेका भ्रम ही कोई क्यों मोल ले ? तो नित्य एकान्त और अनित्य एकान्तमे न तो परमार्थधर्म ही बन सकता है और न व्यवहारधर्म ही बन सकता है । यो स्याद्वादपद्धति से पदार्थ नित्यानित्यात्मक है ।

स्याद्वादसम्मत नित्यानित्यात्मकत्व माने बिना आपत्तियोंका दिग्दर्शन—गुरुजी सुनाते थे कि कोई एक वेदान्ती गुरु शिष्योको पढाया करते थे—ब्रह्म एक है, ध्रुव है, अविकार है आदि, और उन गुरुकी आदत ऐसी थी कि एक मिठाई की दुकानमे जिसमे मास भी पकता था और मिठाइया भी अच्छी-अच्छी-बनती थी, उस दुकानमे बैठकर रसगुल्ले खाया करते थे । तो एक शिष्यको यह बात अच्छी न लगती थी । एक दिन क्या हुआ कि जब वही गुरु जी उसी दुकानपर बैठे रसगुल्ले खा रहे थे तो उस शिष्यने देख लिया, तो भट

गुरुके पास गया और दो तीन थप्पड़ जमा दिए । गुरुको बड़ा बुरा लगा । बोला, तूने थप्पड़ क्यों मारा ? तू बड़ा अविनयी हो गया... । तो शिष्यने कहा, महाराज आप इस मास पकने वाली दुकानपर रसगुल्ले क्यों खाते ? तो गुरुने कहा— अरे कौन खा रहा है ? मेरा ब्रह्म तो अविकारी है, शुद्ध है । तो शिष्य बोला— अरे तमाचा किसके लगा ? तुम्हारा ब्रह्म तो अविकारी है, उसके तमाचा लग ही कैसे सकता है ? तमाचा तो इस देहमे लगा ? तो गुरु ने कहा— वस तुमने तो आज हमारी आँखें खोल दिया, याने सही ज्ञान जागृत करवा दिया । तो देखिये— कभी इस विधिसे भी आँखें खुला करती है । कोई एक राजा था । वह आत्मा परमात्मा कुछ नहीं मानता था । तो एक दिन वह हाथी पर बैठा हुआ कहीं घूमने जा रहा था । रास्तेमे मंत्रीका घर मिला, बोला—अरे मंत्री तुम आज हमें आत्मा और परमात्मामें अन्तर बताओ ? तो मंत्री बोला— महाराज ! आप हाथीसे उतर कर नीचे आइये । एक आध घंटा पासमें बैठकर अच्छी तरह सुनिधे । तो राजा बोला—अरे हमारे पास अधिक समय नहीं है । हमको तो तुम ५ मिनटमें यो ही खड़े-खड़े बता दो । तो मंत्री समझदार था । वह बोला— महाराज ५ मिनट की तो बात क्या— यदि हमारा अपराध माफ हो तो हम एक ही मिनटमें समझा दें । अच्छा, तुम्हारा अपराध माफ है समझा दो । तो मंत्री ने भट एक कोड़ा लेकर तीन चार कोड़े राजाकी पीठमें जड़ दिए— तो राजा बोला— अरे रे रे भगवान ! तो मंत्री बोला—वस आप अपने प्रश्नका उत्तर स्वयं ही पा गए । जिसे आप अरे रे रे कहते वह तो आत्मा है और जिसे भगवान कहते वह परमात्मा है । तो कहीं इस तरहसे भी समझा दिया जाता है । तो नित्यानित्यात्मक माने बिना न कुछ व्यवहार ही बन सकता है और न परमार्थ ही बन सकता है । तब यह ध्यानमें लाये कोई कि यह मैं आत्मा सदाकाल रहने वाला हूँ और क्षण-क्षणमें परिणमता रहता हूँ । उसही की तो ये नरक, तिर्यञ्च, मनुष्य, देव आदिक अथवा ये सुख दुःख, शान्ति अशान्ति आदिक अनेक पर्याये होती है । तो ऐसा यह मैं नित्यानित्यात्मक हूँ, मुझे धर्म करना चाहिए, किसलिए कि सदाके लिए हम संकटोंसे मुक्त हो जायें । अच्छा तो जब अनित्य समझा अपने आपको कि ये मेरी पर्याये बदलती रहती हैं तो अशुद्ध पर्यायसे छुटनेमें ही कल्याण है, तभी तो वह धर्ममार्गमें लगेगा । और उसको यह ज्ञान है कि आज अज्ञान अवस्था है तो इससे हटकर हम ज्ञान अवस्थामें आ तो सकते हैं । तो अपने वह धर्ममार्गमें लगेगा । साथ ही यहाँ भी विचारे कि मैं सदा रहने वाला हूँ, इसलिए मुझे दरकार है कि मैं धर्म करूँ । क्योंकि यदि मैं धर्म न करूँगा तो सदाकाल ऐसी पर्यायोंमें रहकर दुःख भोगना पड़ेगा । तो नित्यानित्यात्मक स्वीकार करनेमें परमार्थ मार्ग भी बनता है, व्यवहार मार्ग भी बनता है ।

त्रयोदशी जिज्ञासामें आत्माके सत् अथवा असत् होनेके विषयमें अभक्तके प्रश्नविषय

का कथन — अब पूछा जा रहा है कि यह बताओ कि आत्मा सत् है अथवा असत् ? बात बड़ी मूलकी पूछी जा रही है जिसका समाधान होनेके बाद अन्य विकल्प उठ सकेंगे वह मूल बात यहा पूछी जा रही है । आत्मा सत् है अथवा असत् ? असत्के बारेमे यो शका होती कि यह दिख रहा है कि बालक पैदा हो गया, जीव जंतु उत्पन्न हो गए, था तो कुछ नहीं और असत् हो गया । बल्कि कीडा मकोडोमे तो यह देखा जा रहा कि उनके माँ बाप भी कोई नहीं होते और वे पैदा होते जाते है । अभी खाटमे जो खटमल हंते हैं वे कितने ही भडा दिए जाये, उनके माँ बाप भी न रहे, माँ बाप होते ही नहीं, मोटे खटमल न रहे, फिर भी खटमल होते रहते हैं, तो बताइये वे कहासे पैदा हो जाते हैं ? अरे असत्से सत् बन गए तो ये सब असत् है, सत् कुछ है ही नहीं ।

प्रश्नकारका नैरात्म्यवाददर्शनका प्रमाण बताते हुए असत् विकल्पका समर्थन— अथवा यो देखिये कि केवल एक आत्माके बारेमे ख्यालका पुल ही बाधा जा रहा है और ऐसा पुल बाधकर धर्म और दर्शनका रूप देकर पुण्यवान जीवोको भी कष्ट पहुचाया जा रहा है । अरे आरामसे वे घरमे रहते, सुख भोगते, सारी बात थी, एक आत्माकी बात और लगा दी कि अब उनका सुख भी किरकिरा हो गया । सुबह आकर मन्दिर आ गए, दर्शन करें और धर्म करे, सयम करें, अपनेको कष्ट दें, तो एक आत्माकी बात कह कर लोगोको कष्टमे फसा दिया । और यदि यह समझा देते कि आत्माआत्मा कुछ नहीं है, ये तो ख्यालके पुल बाधे गए है, तो यह मनुष्य चैनमें रहता । यह बात केवल एक लौकिक जनो की नहीं कह रहे, ऐसा एक दर्शन भी गढा हुआ है, जिसका नाम है नैरात्म्यवाद । नैरात्म्यवाद क्षणिकवाद, ये सब एक मित्रमण्डलीके ही लोग हैं । नैरात्म्यवादका यह मतव्य है कि यह जीव जब तक ससारमे जन्म मरण करता है, भटकता है तब तक वह मान रहा है कि यह मैं हूँ । तो आत्माका स्वीकार किया जिसने कि मैं हूँ । फल उसका यह है कि ससारमे भटकना पडता है और जिस दिन यह ज्ञान हो जायगा कि वह आत्मा तो एक कल्पनाकी ही चीज है । जिस क्षण आत्मा था वह तो एक क्षण था और उस क्षण जो कुछ था वह तो अवक्तव्य है, विकल्पके अगोचर है । वह तो निर्विकल्प प्रत्यक्षका विषयभूत है जो कि व्यवसायान्मक नहीं होता, नैरात्मवादियोका प्रत्यक्षज्ञान निर्णयात्मक नहीं कहलाता । उन्होंने कहा है कि जहाँ निर्णय बसा है वहाँ सविकल्पज्ञान हो गया और वह प्रत्यक्ष न रहा, वह कल्पनाकी चीज बन गया, तो निर्णय तो कल्पनाकी चीज है, वस्तुत्वकी चीज नहीं है और इस स्थितिमे जो समझा गया है आत्मा कि यह मैं हूँ, बस उस समझके साथ ही जानो कि मायाजाल लग गया । सविकल्पज्ञानने यह बात समझा तो सविकल्पज्ञान मिथ्या माना गया है ।

वचन और विकल्पके विषयभूतोंकी काल्पनिकता बताकर प्रश्नकार द्वारा आत्माके असत्त्वका समर्थन—यदि कोई नैरात्म्यवादियोंको क्षणिकवादियोंको ज्यादाह हैरान करे कि सविकल्प ज्ञान मिथ्या कैसे है ? सब जान रहे है कि भीत है, चटाई है, लोग है, यह निर्णय मिथ्या कैसे है ? तो उनका यह कहना है कि इस निर्णयसे व्यवहार तो चल रहा है, मगर यह उपचारसे माना गया है । वस्तुतः प्रमाण नहीं है । तो ऐसे निर्विकल्प प्रत्यक्षका विषय-भूत वह आत्मा एक क्षणवर्ती है । क्षण क्या चीज कहलाती है ? तो स्याद्वादियोंके सिद्धान्त से ही समझ लो—शंकाकार कह रहा है कि इसका प्रमाण है कि आँखोंकी पलक नीचे डाल दी, फिर उठा ली, यो आँखोंकी पलके उठने गिरनेमें जितना समय लगता है उतने से समय में अनगिनते समय होते है, उनमें से सिर्फ एक समयकी बात कह रहे है । आँखकी पलकको कोई धीरे-धीरे नहीं गिरा सकता । किसीसे कहा जाय कि भैया जरा अपनी आँखकी पलक धीरे-धीरे एक मिनटमें गिराओ, तो क्या गिरा सकेगा ? नहीं गिरा सकता । अरे वह तो बड़ी जल्दी गिर जाती है, तो उस आँखकी पलकके एक बार गिरनेमें असंख्यतः समय होते है । उनमें से एक समयको वह चित्तक्षण हो तो कुछ निर्णयमें आयेगा क्या ? जितना निर्णयमें आया हुआ है वह सब सविकल्प है और मिथ्या है । तो जब तक यह कल्पना रहेगी कि मैं आत्मा हूँ तब तक तो उसका ससार है जन्म मरण है और जिस दिन यह ज्ञानप्रकाश हो जायेगा कि वह हमारी भूल थी जो मैं मान रहा था कि जीव हूँ तो उसे मोक्ष हो जायेगा । ऐसे इन नैरात्म्यवादियोंका कहना है । तो उस दार्शनिकके मतव्ययमें यह प्रसिद्ध हो रहा है कि आत्मा असत् है, तो क्या इस तरह आत्मा असत् है ? यह पूछा गया है इस जिज्ञासाके एक प्रश्न विकल्पमें । तो उस असत्की दृष्टिको परमार्थसे और लौकिकसे दोनोंसे कोई पुष्ट करता हुआ अगर समझाया जाय किसीके द्वारा तो उसको यह संदेह होता कि क्या आत्मा सत् है अथवा असत् ?

त्रयोदशी जिज्ञासाके सत्त्वविषयक प्रश्नविकल्प—आत्मा सत् है अथवा असत्, इस जिज्ञासामें असत् विषयक प्रश्न विकल्पके बारेमें कुछ वर्णन किया गया । अब क्या आत्मा सत् है, इस तरहकी जिज्ञासा हुई है, उसका दिग्दर्शन भी उसी वर्णनमें कुछ-कुछ किया गया था और विशेषरूपसे यह जानें कि चूँकि दुनियामें देखते है कि यह जीव सत् है । है और हूँ का व्यवहार भी होता है । यह है, वह गया आदिक क्रियाओंसे भी विदित होता है कि जीव सत् है और दार्शनिक दृष्टियोंसे सत् । अद्वैतवादियोंने इसको ऐसा सत् मान लिया कि यह आत्मा विभक्त सत् नहीं है, अंशरूप सत् नहीं है; किन्तु महासत् रूप है, जिसे कहते है विश्वरूप है । ऐसा कुछ दार्शनिकोंसे सुना, उस आधारपर इसकी जिज्ञासा हुई है कि आत्मा क्या सत् है ? इस प्रकार यह जिज्ञासा जिसको उत्पन्न हुई है वह पुरुष समझ

रहा है इस विषयमे कुछ-कुछ, क्योंकि संशय ज्ञान तब तक नहीं हो पाता जब तक कि उन दोनों धर्मोंके बारेमे कुछ बोध न हो। जितनी कोटियोमे सञ्जयज्ञान हुआ करता है, उन सब कोटियोका उसे ज्ञान है तब सशय हो सकता है। वही पुरुष तो सशय कर सकता है जो कुछ सीप होती है, कुछ चाँदी होती है ऐसा समझा हुआ हो। तो इस जिज्ञासुने समझी तो है आत्माके बारेमे सत्त्व और असत्त्वकी बात, लेकिन निर्णय नहीं कर पाया, इस कारण यह जिज्ञासा हुई है कि आत्मा सत् है या असत् ?

आत्माके सत्त्व-असत्त्वविषयक त्रयोदशी जिज्ञासाका समाधान—अब उक्त उभयप्रश्न विकल्पवाली जिज्ञासाका समाधान देते हैं कि आत्मा स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षा से सत् है और परद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे असत् है। इस आत्मामे अनेक असत्त्व भी परिचयमे आ रहे हैं, लेकिन उन असत्त्वोंकी ओर तो दृष्टि जिसको हो गयी और स्वचतुष्टयसे सत्त्वकी दृष्टि जिसके नहीं रही ऐसा पुरुष इस आत्माको सर्वथा असत् भी कह सकता है। और जिस पुरुषको स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावके सत्त्वकी दृष्टि रही और वहाँ जब स्वविशेषण हट जाता है, है ही सत्, ऐसा अंगीकार किया और बढ़कर परके द्रव्य क्षेत्र आदिकसे असत् है यह भी ध्यान छोड़ दिया, ऐसे पुरुषको ये दोनों सर्व सत् रूप नजर आते हैं, किन्तु है अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे सत् और परद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे असत्। जैसे कि बताये कोई कि यह पुस्तक सत् है या असत् है अर्थात् है या नहीं है, ये दो प्रश्न विकल्प किए जायें तो जिनकी बाहरी चीजोंपर दृष्टि है वे कहते हैं कि नहीं है। क्या नहीं है ? उसके समझ है, वह भीतर अन्तर्जल्पमे बोल देता है। चौकी, भीत आदिक नहीं हैं। अब जो उसका गुप्त ज्ञान है उसकी तो दृष्टि इसने लिया नहीं और इतना ही सुनकर बड़े लोगोंने बताया कि नहीं है और वह नहीं का एकान्त कर दे तो तथ्य तो न निकलेगा और कोई इस पुस्तकको सत् ही बताये यह है ही है, इसमे “न” कतई नहीं है, तो इसके मायने है कि पुस्तक पुस्तक भी है, भीत भी है और सब कुछ भी है, तो भी बात नहीं बनती। फिर पढ़नेका काम कैसे दिया जा सकेगा ? क्योंकि वह पुस्तक तो भीत आदिक भी बन गई। फिर तो वह पुस्तक सिर फोड़नेका काम भी करने लगेगी। तो पुस्तक पुस्तक रूप है, इसके अतिरिक्त अन्य सबसे असत् है। यदि पदार्थमे अन्यका असत्त्व नहीं हो तो अर्थक्रिया नहीं हो सकती है। वस्तु स्वरूप न रख सकेगा, ऐसा सत्त्व असत्त्व प्रत्येक पदार्थ मे है। अपने सत्त्वसे सत्त्व है और परके सत्त्वसे असत्त्व है।

वस्तुकी सदसदात्मकताका निर्णय—सत् और असत्के एकान्तमे अनेक दार्शनिकोंने अपने मतव्य गढ़े हैं। जितने भी दर्शन हैं अन्य एकान्तवादियोंके उनको परीक्षा करने पर यह विदित होगा कि इनकी सत् असत्के बारेमे यहाँ इतनी भर भूल हुई सत् और असत्की

ही किसी त्रुटिके कारण कुवादोकी उत्पत्ति हुई है। ये सत् असत् केवल एक रूपसे नहीं, द्रव्यरूपसे सत्, क्षेत्र रूपसे सत्, कालसे सत्, भावसे सत् और उसके प्रतिपक्षी परद्रव्यसे असत्, परक्षेत्रसे असत्, परकालसे असत्, परभावसे असत्, इस तरह ये ८ कोटियाँ हो गईं। इनके खण्डसे अनेक कुवादोकी उत्पत्ति हुई। तो वस्तुका स्वरूप बनता है—स्वचतुष्टयसे सत् और परचतुष्टयसे असत् होने के कारण। यह बात प्रत्येक पदार्थमें स्वरसत बनी हुई है। जो भी है वह नियमसे सदसदात्मक है। यदि सदसदात्मक नहीं है तो है ही नहीं वह कुछ। कल्पना कर लो एक अपने आपके अस्तित्वकी बात सोचना है। मैं हूँ और इस मैं को माना मनुष्यरूपसे। सोचा कि मैं मनुष्य हूँ। तो मैं मनुष्यरूप कब हूँ? कब मैं मनुष्य रह सकता हूँ? तभी तो जब कि मैं घोड़ा बिल्ली, गिलहरी, छपकली आदिक नहीं हूँ। यदि मैं जैसे मनुष्य हूँ वैसे गिलहरी, छिपकली पशुपक्षी आदिक होऊँ तो फिर मैं क्या रहा? फिर लोग मुझे किस रूपमें देखेंगे? मनुष्यरूपमें देखेंगे या पशुपक्षी रूपमें? जब मैं सर्वात्मक हो गया तो मैं क्या रहा? तो इस दृढ निश्चयके साथ यह बात है कि प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे सत् है और परसे असत् है, यह बात त्रैकालिक है। ऐसा नहीं है कि प्रायः करके ऐसे हो और किसी समयमें कोई और कुछ थोड़ी देरको वन जाता हो, ऐसा होनेसे इसमें तो बड़ा धोखा हो जायगा। यदि निश्चय ही हो कि मैं सर्वात्मक हूँ तो उससे किसीको प्राणहारी धोखा नहीं होगा, किन्तु अभी यहाँ बैठा हूँ और कदाचित् सिंहादिक क्रूर जानवर हो जाऊँ तो फिर यहाँ बैठने वाले लोगोका क्या हाल होगा? यदि कदाचित् मैं अन्यरूप हो जाऊँ तो वह और ही बुरा है। तो यह निर्णय है कि मैं ही हूँ, अन्य नहीं हूँ।

वस्तुके यथार्थ सदसदात्मकत्वके निर्णयका लाभ—प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे ही सत् है, परस्वरूपसे असत् है इस निर्णयमें तो बड़ी ज्ञानकी बाते भरी हुई है। जो लोग ममता कर रहे हैं किसी भी वस्तुमें परिवारमें या अचेतन पदार्थोंमें उनकी ममताका भी कारण इसी सत् असत्का अनिर्णय है। क्यों होती है ममता कि यह घर मेरा है? यो हो रही है अज्ञानीको ममता कि उस अज्ञानीने यह निर्णय नहीं किया है कि मैं अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे ही सत् हूँ परद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे असत् हूँ। यहाँ उसके कर्तृत्व, कर्मत्व, अधिकरणत्व आदिक सभी षट्कारक उसके उसमें ही हैं, अन्यमें नहीं हैं। यह ज्ञानोका निर्णय है। यह निर्णय नहीं है अज्ञानीको तब वह वहाँ कल्पनाये करता है कि घर मेरा आधार है, मेरे लिए घर है। मैं इस घरका कर्ता हूँ, मेरा घर कर्म है, सारे कारक लगा रखे हैं इस अज्ञानी ने, परवस्तुके साथ तब ही तो इसे ममता होती है। तो ममताके छेदका भी उपाय यह है कि यह दृढ निर्णय कर लेना चाहिए कि मैं अपने स्वरूपसे सत् हूँ—

और पररूपसे असत् हू, मैं अपने द्रव्यसे सत् हू, इसका भाव यह है कि मैं गुणपर्यायोका पिण्ड हू, मेरेमे अनन्त शक्तियाँ हैं और उनके परिणामन, पर्याय होते हैं। उन गुण और पर्यायोस्वरूप मैं हू। मैं दूसरे पदार्थके गुण पर्यायरूप नहीं हू। देखिये इस सत् असत्के निर्णयसे सारी हैरानी खतम हो जाती है। हैरानी जितनी भी किसीको कभी भी आती है तो इसी सत्त्व असत्त्वके निर्णयमे कभी होनेसे आती है। जब मैं सदा अपनी गुणपर्यायोरूप ही रहा आया, इसही रूप रहूंगा तो इस मुझका मेरे प्रदेशसे बाहर मेरा कहीं क्या रखा है ? जिस देहमे एक क्षेत्रावगारूपसे रह रहा हू वह भी मेरे प्रदेशसे बाहर है। यद्यपि प्रदेशमे ही देह है। जहाँ देह है वही प्रदेश है, एक क्षेत्रावगाह है, लेकिन जैसे लोग एक घरमे रहने वाले दो भाइयोंने जिनकी आपसमे बनती न हो, एक घरमे रह रहे हैं, तो एक घरमे रहते हुए भी लोग बताते हैं कि वे एक जगह नहीं रह रहे हैं, क्योंकि उनमे बनती नहीं है। एकके विचार और हैं, एकके विचार और हैं तो लोग कहते हैं ना कि एक घरमे रह तो रहे हैं पर वे भाई एक जगह नहीं हैं। वह उससे अलग है, वह उससे अलग है। तो ऐसे ही एक आकाशक्षेत्रमे रह रहे हैं ये दोनों और ऐसे दोनों रह रहे हैं कि जैसे विपदा आनेपर दोनों भाई एक साथ ही कही जायेंगे, फिर भी वे दोनों भाई एक जगह नहीं हैं। इसी तरह मरण होनेपर या कही जानेपर ये दोनों आत्मा और शरीर एक साथ जायेंगे, ऐसे एक क्षेत्रावगाही है देह व आत्मा अभी, फिर भी ये दोनों एक जगह नहीं हैं, क्योंकि जीवका स्वरूप और है, देहका स्वरूप और है। भले ही एक क्षेत्रमे रह रहे हैं, मगर आत्मस्वरूपसे दूर है शरीर और शरीरसे दूर है आत्मस्वरूप। तो तथ्य दृष्टिसे जिसने सत्त्व असत्त्वका निर्णय किया है उसको हैरानीमे कभी आ जायगी। करना है साहसके साथ यह काम कि परके सम्बन्धमे सम्बन्धका उपयोग न रहे और मैं अपनेको सबसे निराला केवल चैतन्यमात्र अनुभवमे लूँ। देखिये यही है एक महारत्नत्रय, यही है सर्वस्व वैभव, ऐसा अपने आपको विचारमे लें, चिन्तनमे लें तो यह होगी हमारे कल्याणकी चीज। तो परसम्बन्ध मिटे ऐसा ज्ञान होनेमे यह सदसदात्मकताका निर्णय सहयोगी हो रहा है।

क्षेत्र और कालकी अपेक्षासे भी आत्माकी अन्य सबसे विविक्तता— देखिये—एक वस्तुको स्वरूपसे सत् पररूपसे असत् कहा, उसीमे सब आ जाता है निर्णय, फिर भी विशेषताके साथ भिन्न-भिन्न पद्धतियोंसे कहना आवश्यक है, सो यहाँ परखिये—यह मैं आत्मा अपने क्षेत्रसे सत् हूँ, परके क्षेत्रसे असत् हूँ। परका क्षेत्र भी यहा आकाश क्षेत्र नहीं कह रहे हैं। किन्तु परद्रव्यके द्रव्यका और स्वयंका निजी क्षेत्र है। जैसे अपने आपका उस परद्रव्यने अवगाहन किया है। उसके निजी क्षेत्रकी बात कह रहे हैं उसपर कि निजीक्षेत्रसे भी मैं सत् हूँ, मैं अपने ही क्षेत्रसे सत् हूँ, अपने ही प्रदेशसे हूँ। मुझमे एक क्षेत्रावगारूपसे यह देह भी

रह रहा, आत्मा भी रह रहा, फिर भी देहका निज क्षेत्र देहमे है और मेरा क्षेत्र मुझमे है । मैं परके क्षेत्रसे सत नहीं हूँ । मैं आत्मा स्वकालसे सत हूँ, परकालसे सत नहीं हूँ । कालके मायने परिणामन, दशा, पर्याय । दूसरेकी दशासे भी मैं नहीं हूँ, मैं अपनी ही अवस्थासे हूँ, अपनी ही परिणतिसे परिणमता रहता हूँ, दूसरेकी परिणतिसे मैं नहीं परिणमता । यह कहलाया स्वकालसे सत और परकालसे असत् होना, इसके निर्णयमे कितनी ही परेशानियाँ खतम हो जाती हैं । अरे मैं किसी पदार्थको कुछ परिणामा नहीं सकता, फिर किसीको कुछ परिणामानेका मेरेमे आग्रह क्यों होता है ? यह मिथ्या अध्यवसाय है । यह मेरी बरबादीका हेतुभूत है, क्यों हो रहा है किसी भी परमे अपनी इच्छानुसार परिणामानेका आग्रह ? अरे न परिणामानेका आग्रह रहे और न उस प्रकार परिणामानेकी इच्छा रहे, दोनोंसे निराला होकर मैं अपने स्वतन्त्र स्वभावरूप निजतत्त्वका अनुभव करूँ । जब मैं किसीकी परिणतिको कर ही नहीं सकता, तब किसीमे क्यों आग्रह हो ? जब कोई परपदार्थ मेरी किसी परिणति को कर ही नहीं सकता, किसी परसे मेरा सुधार नहीं । मैं ही स्वयं रह जाऊँ, अकेला रह जाऊँ, अकेला ही बना रहूँ, अकेला मैं अकेलेका वैभव भोगूँ उसमे तो मुझे सर्वस्व वैभव मिलेगा और जहाँ किसी पर कालसे अपने आपका सम्बन्ध जोड़ा वहाँ यह रीता हो जायगा । मैं अपने ही परिणामनसे परिणमता हूँ, किसी परके परिणामनसे मैं नहीं परिणम रहा । यह निरखा गया स्वकालसे सत और परकालसे असत् होनेकी बातमे ।

भावापेक्षया भी मेरा अन्य सबसे विविक्तत्व— अब भावकी अपेक्षा देखिये—मैं अपने भावसे सत हूँ, परभावसे असत् हूँ । मेरा भाव, मेरा गुण, धर्म, स्वभाव, शक्ति, उनसे मैं सत हूँ, परके भाव, परके गुण, परकी शक्तियोंसे मैं असत् हूँ, ऐसा यह निर्णय भी सारी विडम्बनाओंका समाधान कर देता है । अज्ञानी जीव तो परपदार्थमे ऐसे अद्वैतवादकी तरह एकत्व बुद्धि कर रहा है कि वह अपने सत्त्वको कुछ पृथक् समझ ही नहीं पाता है तो परसे पृथक् समझ न हो और परभावसे अपनेको सत बना लेना, इन दोनोंका एक ही अर्थ है । तो मैं स्वभावसे सत हूँ, परभावसे असत् हूँ, अपनी शक्तियाँ और धर्मोंसे ही मेरा सत्त्व है, परकी शक्तियों और धर्मोंसे मेरा सत्त्व नहीं है । जब स्वभाव ही निराला निराला है तब इनका मेल कैसे हो सकता है ? देह और जीवके मेल न होनेके सम्बन्धमे अन्यत्वभावनामे बताया है— जल पय ज्यो जियतन मेला, पै भिन्न-भिन्न नहीं मेला । जैसे दूध और जल ये दोनों मिले हैं इस प्रकारसे ये जीव और शरीर मिले हुए हैं, पर वस्तुतः भिन्न-भिन्न हैं, भेले नहीं है, एकरस नहीं हैं, निराले-निराले हैं । जीव जुदा शरीर जुदा । जिसको अपना कल्याण चाहिए हो उसको यह निर्णय तो कर ही लेना चाहिए कि जीव जुदा है, मैं जुदा हूँ, देह जुदा है । यह निर्णय होनेपर फिर बहुतसे विवाद सुलभ जाते हैं । सम्पर्कमे

वार जनोसे, मित्रजनोसे जरा-जरा सी बातपर जो कलह उत्पन्न होती है वह फिर न रहेगी । जहाँ यह जान लिया कि मैं तो इस देहसे भी निराला हू । कलह हुआ करती है कोई बाहरी बातके कारण । निज-निज बातके लिए कलह नहीं हुआ करती । जैसे पहिले हजारो मुनियोका सघ एक साथ रहता था, वे सब निज-निज बातके लिए थे, इसलिए उनमें कभी कलह नहीं होता था । यदि परकी बातके लिए कोई बनता तो वहाँ कलहका स्रोत बन जाता । तो सभी पदार्थ अपने-अपने भावके लिए भावको लिए हुए सत हैं । जब ऐसी बात है तब किसी भी पदार्थसे मेरा सम्बन्ध क्या रहा ? कुछ भी सम्बन्ध न रहा ।

अपनी परविविक्तताकी प्रतीतिमें ही आत्महितकी संभवता—आत्महितार्थीको यह निर्णय करना ही होगा कि मैं देहसे निराला आत्मा हू । इस लोकमें कोई किसीके सुख दुःखका साथी न होगा, न है, न कभी हुआ । मोहमें भले ही कुछ लोग कहते हैं कि मैं इसके दुःखमें साथी हू, मैं इसकी विपत्तिमें सहायक हू । सहायक होंगे वे कब तक ? जब तक कि उसके पुण्यका उदय है, सो बन जायेंगे निमित्त और दुःखमें भी साथी होनेकी अपनी बात दिखायेंगे, लेकिन वस्तुतः स्वयं का ही पुण्य स्वयंको साधक है तब दूसरेकी करतूत मेरे लिए साधक हो रही है । तो जब ऐसा यह वीरान जंगल है जहाँ कोई किसीकी बात नहीं पूछ सकता है ऐसे वीरान जंगलमें पड़े हुए हम ऐसे इस अशरण असार ससारमें पड़े हुए हम व्यर्थकी कल्पनायें दौड़ायें, उससे कुछ लाभ नहीं होनेका । सोचना होगा अपने आत्माका उद्धार करना, इससे बढ़कर दुनियामें कोई काम है क्या ? अनादिकालसे न जाने क्या-क्या होते आये— बड़े-बड़े राजा महाराजा हुए, बड़ी-बड़ी ऋद्धिया पायी, सब कुछ भोगा, मगर आज रीते नजर आ रहे कि नहीं । पहिलेका पाया हुआ कुछ नहीं है और वर्तमानमें भी कोई शान्ति नहीं है । यह सब परिग्रह ग्रहका सताप है । ग्रह कहते हैं पिशाचको । यह परिग्रह पिशाचका सारा प्रताप है कि हम रीते बने हुए हैं, भरे पूरे नहीं हैं । भरे पूरे तो वे मुनिजन हैं जो अपने ज्ञानोपयोगमें अपने इस पवित्र ज्ञानस्वरूपको अनुभव रहे हैं । वह ऐसा भरापूरा है कि जिस बातको वह भी जाहिर नहीं कर सकता, क्योंकि अधजल गगरी छलकेगी, पर भरी पूरी गगरी छलकेगी नहीं, क्षोभ उसमें नहीं होता । जहाँ अधरापन है, कुछ बात करनेकी चतुराई आ गई या कुछ विज्ञान सीख लिया तो ये सब क्या हैं ? ये सब अधूरी विद्यायें हैं । जीवका स्वरूप तो केवल ज्ञानज्योति है । केवल रहे तो क्या मिला ? सारा लोक मिलेगा । और जो कुछमें लगा उसको क्या मिलेगा ? कुछ भी न मिलेगा । भोजन करते समय भोजन करने वाला न न करे तो उसको प्रीतिसे भोजन अधिक उपस्थित होगा, चाहेगा भी नहीं । लो दोनो ही खुश है, परोसने वाला भी और यह खाने वाला भी । किस बातपर यह बात बनी ? एक उसके न न पर, और यदि उसमें

हाँ हाँ की अधिकता जगी—यह लावो, वह लावो... तो परोसने वाला भी भुँभलायेगा और खाने वाला भी भुँभलायेगा । तो जैसे यहाँ न, न करनेसे भोजन जैसी चीज भी खूब आदर से प्राप्त होती है ऐसे ही परमार्थसे भी परपदार्थोंके प्रति न, न की बात चित्तमें आये तो यह भी भरपूर रहेगा, खुश रहेगा और उसके प्रसंगमें जितने भक्तजन होंगे वे भी भरपूर हो जायेंगे, वे भी प्रसन्न हो जायेंगे ।

आत्माके सदसदात्मकत्वके ज्ञानप्रकाशसे श्रेयोमार्गमें कदम बढ़ानेका अनुरोध — इस जीवने अब तक अपने स्वभावसे सत्त्व की बात नहीं निरखी और परभावसे असत्त्वकी बात नहीं निरखी, इसी कारण यह अहंकार, ममकार आदिक भावोंमें बड़ी तेजीसे दौड़ लगा रहा है । तो अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे असत् होना और परके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे असत् होना, इसका ज्ञान होनेमें अपने उद्धारका मूलभूत सारा ज्ञानप्रकाश आ जाता है । यही नहीं किया अब तक । धर्मके नामपर पूजा भी करे, वन्दना भी करें, यात्रा भी करें, उपवास भी करे, सब कुछ करें और उनके साथ यदि यह सत्त्व असत्त्वकी दृष्टि नहीं है कि अपने ही चतुष्टयसे सत् हूँ, परके चतुष्टयसे असत् हूँ, इसका निर्णय नहीं है तो ऐसा धर्म-कार्य करते हुए भी परके साथ वह लगाव ही लगा रहा है, किन्तु बिलगावरूप धर्मकी प्राप्ति उसके नहीं होती । जब समझमें आये तब ऐसा निर्णय करके चलें कि हमें तो सबसे पहिले यह काम करना है । अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे ही सत् हूँ, परके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे ही असत् ही हूँ, इस ज्ञानप्रकाशको हमें मजबूत बनाना है । जिसके आधारपर नियमसे हैरानी दूर होगी, परेशानी दूर होगी, संकट भी समाप्त हो जायेंगे, आत्माका वास्तविक तथ्यभूत कल्याण हो जायगा ।

चतुर्दशी जिज्ञासामें एक ही द्रव्यमें सत् असत् जाननेकी जिज्ञासुकी उत्सुकता — वस्तु-स्वरूपकी व्यवस्थाके लिये सत्त्व असत्त्वका वर्णन चल रहा था, जिसमें यह बताया गया कि प्रत्येक वस्तु अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे है और परके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे नहीं है, इस बातको युक्तियों पूर्वक और अनुभवपूर्वक सिद्ध किया गया था । अब १४वीं जिज्ञासा में यह जाननेका उद्यम हो रहा है कि अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे आत्मा सत् है, यह ठीक तरह समझ लिया गया, और उन चारोंमें भी जो द्रव्यसे सत् है वही क्षेत्र, काल, भावसे असत् है, जो क्षेत्रसे सत् है वही द्रव्य काल भावसे असत् है, जो कालसे सत् वही द्रव्य क्षेत्र भावसे असत् है, जो भावसे सत् है वह द्रव्य क्षेत्र कालसे असत् है, ऐसी विधियोंसे भी समझा जा सकता है, लेकिन क्या कोई ऐसी भी गुंजाइश है कि वस्तु अपने द्रव्यसे ही सत् हो और अपने ही द्रव्यसे असत् हो ? बात सुननेमें कुछ वेढब लग रही है कि कहीं ऐसा हो सकता है क्या कि अपने ही द्रव्यसे सत् है और अपने ही द्रव्यसे असत् है,

लेकिन यह जिज्ञासु थोड़ा इस आग्रहपर डट गया कि मुझे तो अनेकान्तात्मकता, स्याद्वाद एक ही वस्तुमें बताइये कि वस्तु अपने ही द्रव्यसे सत् है और अपने ही द्रव्यसे असत् है ।

एक आत्मामें अभेदपद्धति व भेदपद्धतिसे लक्षित स्व परका विभाग करके सत्त्व असत्त्वका घटन—लो चलो अब स्याद्वादकी कलासे यह बात जाननेके लिए कि वस्तु अपने द्रव्यसे सत् है व अपने ही द्रव्यसे असत् है, इस जिज्ञासाका हल करनेके लिए अपने ही द्रव्य में स्व और परका विभाग करना होगा । द्रव्यका लक्षण बताया गया है सिद्धान्त शास्त्रमें कि जो गुणपर्यायवाला हो वह द्रव्य कहलाता है । गुणपर्यायवत् द्रव्य, ऐसा तत्त्वार्थसूत्रका वचन है । तो गुणपर्याय आदिक कुछ एक अभेदरूपसे दोखा, वह द्रव्य समझमें आया कि यह निश्चय पद्धतिसे समझा गया द्रव्य है, और चूँकि गुणपर्यायात्मक है द्रव्य, तो उस द्रव्यकी हमें कोई पर्याय भी जाननी चाहिये, तब तो हम द्रव्यको समझ सवेंगे । तो अब गुणपर्यायोको जानने जब चलेंगे तब तो उनका वहाँ बड़ा विस्तार है । अनन्त गुण हैं, उनकी उतनी ही पर्यायें हैं । तो जब गुण और पर्यायोको भेदरूपसे भिन्न-भिन्न ढंगसे जानने चले तब भी द्रव्य ही जाना गया कि और कुछ ? यही द्रव्य जाना गया । हाँ यह जाना गया व्यवहारदृष्टिसे, भेदपद्धतिसे द्रव्य । अब इन दोनोंमें से अर्थात् अभेदविधिसे जाना गया द्रव्य और भेदविधिसे जाना गया द्रव्य ये दो परस्पर प्रतिपक्षी हो गए, क्योंकि अभेद विधिसे जाने गए द्रव्यका जो स्वरूप है, जो उसकी मुद्रा है, उससे भिन्न मुद्रा है भेदपद्धतिसे जाने गए द्रव्यकी । तब जिस समय अभेदपद्धतिसे जाने गये द्रव्यको सत् कहा जा रहा है कि अभेद-द्रव्यसे सत् है तो उस समय यह बात सिद्ध हो गयी कि भेद द्रव्यसे असत् है । भेदपद्धतिसे समझा गया जो कुछ द्रव्य है उस ढंगका तो यह नहीं है । सत् और असत्में है और नहीं ही तो जानना है । तो जब अखण्ड द्रव्यकी दृष्टिसे वस्तु सत् है तो वह खण्ड द्रव्यदृष्टिसे असत् है । इस प्रकार जब दूसरी दिशामें विचार करते हैं कि हमको तो यह समझमें आ रहा कि द्रव्य अनन्त गुणरूप है, अनन्त पर्यायरूप है, इस तरह देखा गया द्रव्य है, सो सही बात है । जो खण्ड द्रव्य दृष्टिसे जो सत् है वह उस समय उस मुद्रामें अखण्ड द्रव्यसे असत् है । जो समझा गया खण्ड द्रव्यदृष्टिमें, वह तत्त्व तो नहीं है, जो अखण्ड दृष्टिमें परखा गया था । तो जो स्वद्रव्यसे ही सत् हुए, स्वद्रव्यसे ही असत् हुए । उस ही स्वद्रव्यमें अभेदविधि व भेदविधिका विभाग करके स्व और पर बन गया । तो स्वद्रव्यसे सत् है, स्वद्रव्यसे असत् है, इसमें भी झलक यह आयी कि स्वरूपसे सत् है और पररूपसे असत् है । असत्का अर्थ है—नहीं । तो अब पुन इसको निरखें कि अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे जो अभेद द्रव्य प्रतीत हुआ वह प्रतीत तत्त्व खण्ड तो नहीं है, भेदवाला तो नहीं है ? हाँ नहीं है । चाहे उस ही द्रव्यका भेद करके खण्ड करके जाना गया, समझाया गया तो उस समय जो प्रतीतिमें आया है वह ऐसा तो नहीं है कि जो अखण्ड द्रव्यदृष्टिमें समझा गया था । नहीं है, तो बस है और नहीं

है इन दोनोंको ही तो सत् असत् कहा करते हैं । इस तरह स्वद्रव्यमे भी, स्वपर विभाग करके वहाँ सत् और असत्का निर्णय किया गया है ।

अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे ज्ञात सत्की ओर तत्त्वज्ञ का प्रधानतया उपयोग—इस प्रसंगमे ध्यानमे लेने योग्य एक बात और भी है कि जैसे जब हम किसी वस्तुको जानते है कि स्वचतुष्टयसे सत् है, पर चतुष्टयसे असत् है तो इसमे प्रयोजनवश दोनों ही बातें माननेके काबिल है, फिर भी मुकाबला करके निरखा जाय कि हमारे हितके लिए हम किस विकल्पकी ओर ज्यादाह मुडकर निर्विकल्प बन सकेगे तो यह ज्यादाह मुक्त होगा कि स्वचतुष्टयसे सत् है, इसकी ओर ज्यादाह ढलो । यद्यपि तथ्यभूत दोनों है, पर चतुष्टयसे असत् है, यह भी ठीक है, स्व चतुष्टयसे सत् है यह भी तथ्यभूत है, फिर भी एक निर्विकल्पक ध्यानकी धुन बनाने वाला योगी पुरुष अधिकतर इस मार्गसे अन्त बढे तो वह बडी सुगमतया अपनी अन्त परमार्थ यात्रा करने लगेगा । आत्मा स्वरूपसे सत् है, फिर भी पररूपसे असत् है । यह भी आवश्यक है । जिस समय मोह रागद्वेष सता रहे हो और किसी प्रकारकी हैरानी, परेशानी हो रही हो उस समय पररूपसे असत् है, इस प्रकारका ज्ञान कितनी बडी मदद करता है इस जीवको आनन्दधाममे ले जानेके लिए ? तो यो भी कह सकते कि पररूपसे असत् है इस ज्ञानचन्द्र ने तो स्वरूपसे सत् है इसका दर्शन कराया और स्वरूपसे सत् है इस ज्ञानचन्द्र ने हमको निर्विकल्पधाममे पहुचनेमे सहयोग दिया । इस तरह जैसे हम प्रयोजनवश इनमें विभाग कर सकते है, इस प्रकार यहाँ जो स्वपरकी बात कही गई है कि अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे सत् है और खण्ड द्रव्यदृष्टिसे असत् है । इन दो मे हम दोनोंका मुकाबिला करे, हम किस का विशेष आश्रय करके कल्याणपथमे पहुँचे ? तो वहाँ भी यही उत्तर होगा कि अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे सत् है, इसमे जो प्रतीति हुई है उसका आश्रय करके अपने अन्त बढे । यहाँ भी वही हालत है कि खण्ड द्रव्यदृष्टिसे सत् है इस ज्ञानप्रकाशने तो अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे सत् है, इसका परिचय करानेमे सहयोग दिया और अखण्ड द्रव्य दृष्टिसे सत् है इस ज्ञानविकल्पने निर्विकल्प स्थितिमे पहुचानेके लिए सहयोग दिया । अब दूसरी दिशाकी बात देखिये—जहाँ यह निर्णय है कि वस्तु खण्ड द्रव्यदृष्टिसे सत् है वह अखण्ड द्रव्य दृष्टिसे असत् है यह समझानेके लिए और व्यवहारदृष्टिके द्वारा उसे कुछ आगे बढानेके लिए यह कथन है, इस कथनसे जो अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे असत् कहा गया है उससे भी हमे यह प्रेरणा मिलती है कि यह तो खण्ड द्रव्यदृष्टिसे देखा गया सत् है । यहाँ ही हमे नही अटकना है ? यो कि वह अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे असत् है । तब हमे क्या करना कि खण्ड द्रव्यदृष्टिसे सत्को जानकर यह अटकनेके लिये नही है ऐसा विवेककर अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे जो सत् है उसे प्रतीतिमे पहुँचना है । जो कल्याणका धाम है वह स्थान एक ही है । चाहे प्रथम साइडसे चलकर बढे ।

चाहे दूसरी साइडसे चलकर बढे, उस सक्ती गलीसे सावधानीपूर्वक चुपचाप ही चलनेसे कल्याणधाममे पहुँचना होगा। यो स्वद्रव्यसे ही सत है, इसमे भी स्वपर विभाग करके सत और असतका कथन युक्त बैठ जाते हैं।

स्वक्षेत्रमें भी सत्त्व असत्त्व जाननेकी इच्छा—अब १५ वी जिज्ञासामे यह जाननेका उपक्रम किया जा रहा है कि जैसे आत्मा स्वद्रव्यसे सत् है और परद्रव्यसे असत् है, इस तरहका विवक्षासे परिज्ञान कराया गया तथा स्वद्रव्यमे भी स्वद्रव्यसे सत असतका परिज्ञान कराया गया था, क्या इस ही तरहसे स्वक्षेत्रकी भी बात हो सकेगी कि पदार्थ स्वक्षेत्रसे सत है और स्वक्षेत्रसे असत है, इस प्रसंगमे क्षेत्रका अर्थ आकाशक्षेत्रसे नहीं लेना है, वह परक्षेत्र है। केवल एक पदार्थकी दृष्टि चल रही है, और एक ही पदार्थमे स्याद्वाद विधिसे निरखनेकी बात चल रही है, तो आत्मा अपने क्षेत्रसे सत है जिसको सिद्ध किया गया था कि आत्मा असख्यातप्रदेशी है। जो आत्माका गुण समुदाय है वही प्रदेशपनेको प्राप्त है उसकी दृष्टिसे आत्मा सत है और अन्य पदार्थोंके प्रदेशकी दृष्टिसे असत है। तो जो स्वक्षेत्रकी अपेक्षासे सत कहा गया था उसमे यह जिज्ञासा हो रही है कि स्वक्षेत्रकी अपेक्षा से भी सत और असत क्या ये दोनों बातें सम्भव हो सकती हैं ?

आत्माके स्वक्षेत्रका अखण्डक्षेत्र व अखण्डक्षेत्रका निश्चय व्यवहारपद्धतिमें विभाग—उक्त जिज्ञासाका समाधान भी हम उसी प्रकारकी दो पद्धतियोंसे पा सकेंगे—भेदपद्धति और अभेदपद्धति। स्वक्षेत्रको जब अभेदपद्धतिसे देखा जाता है तब अखण्डैकक्षेत्री विदित होता है, जब ही भेदपद्धतिसे आत्माके प्रदेश, स्वक्षेत्रको निरखा जाता है तब वहाँ असख्यातप्रदेश विदित होते हैं। सो जब अखण्ड क्षेत्रको स्वरूपसे देखा जाता है तो भेदपद्धतिमे उस ही को पररूपसे देखा जा रहा है। भेदविधिसे तो नजर आयगा ही खण्ड क्षेत्र। जैसे—अभेदविधि से स्वक्षेत्रको देखा जाय तो क्या कोई यह कह सकेगा कि आत्मा असख्यातप्रदेशी है ? कभी नहीं कह सकता। जब उसने अखण्ड क्षेत्रकी दृष्टि की है तो उसके लिए तो एक दिखेगा, प्रदेश की भी बात नहीं है, एक क्षेत्री है, पूरा है। जैसे कोई एक बाँसको लिए जा रहा है तो कही उसकी दृष्टि प्रत्येक पोरपर तो नहीं रहती है कि मैं ये इतने पोर लिए जा रहा हूँ। वह तो ऐसी ही दृष्टि रखता है कि मैं यह पूरा एक बाँस लिए जा रहा हूँ। देखने वाले लोगोकी भी ऐसी दृष्टि नहीं रहती कि यह देखो इतने पोर लिए जा रहा है। वे तो ऐसी ही दृष्टि रखते हैं कि यह तो एक बाँस लिए जा रहा है। तो लो—जिसका जो प्रयोजन है उस प्रयोजनसे वह वस्तु अखण्ड दिखी, वहाँ भी खण्ड पोरें नजर नहीं आता। और जब मान लो किसीको दात कुँदरनेकी सीक निकालनी है उस बासमे से तो उसे वह अखण्ड न दीखेगा, उसे तो पोर नजर आयगा। इस पोरमे से तोडा, इसे छीना, इसमे से सीक

निकाला, ये सीक १०) रुपये की बिक जायेंगी। तो जिस दृष्टिसे निहारना हुआ उस दृष्टि से वही नजर आया। जब इस आत्माके क्षेत्रको निहारनेमें लिए चले तो अभेदपद्धतिसे निरखनेपर तो अखण्डक्षेत्री आत्मा दृष्टिमें आया तथा जब स्वक्षेत्रको ही भीतर खण्डदृष्टिसे देखने चले तो वहा असख्यात प्रदेश नजर आये। आत्मा असख्यातप्रदेशी है। लो इतने बड़े शरीरमें हम रह रहे हैं तो मैं इतने क्षेत्रमें रह रहा हूँ ना, सो इनने विशाल क्षेत्रमें जो मैं घिरा हूँ तो प्रदेश मेरेमें बहुत है। एक अविभागी क्षेत्रके हिस्सेका नाम प्रदेश है। वहा इतना तो जानते ही हैं कि हम साढ़े तीन हाथके हैं, तो जब साढ़े तीन हाथके हैं तो जितनी अंगुली है उतने मापमें मान लो। ६० अंगुलका शरीर है। जब ६० अंगुलका है यह आत्मा तो एक अंगुलमें कितने ही सूत भी होते हैं। मानो एक अंगुलमें ५ सूत आये तो कहा जायगा कि ३०० सूत प्रमाण है। जब सूत है तो सूतमें भी बहुतसे विभाग हैं। यो कितने विभागोंमें फैला हुआ है यह आत्मा? खण्ड दृष्टिसे ऐसा दृष्टिमें आयगा।

अखण्डक्षेत्रसे सत् व खण्डक्षेत्रसे असत् तथा खण्डक्षेत्रसे सत् व अखण्डक्षेत्रसे असत् आत्माकी निरख—स्वक्षेत्रको सप्रतिपक्षताके ढगसे आमने-सामने रखकर निर्णय दिया जाय कि खण्ड क्षेत्रदृष्टिसे जो आत्मा सत् है वया वह खण्ड क्षेत्रदृष्टिसे? सत् है नहीं है। उस दृष्टिमें और कुछ जाना गया, इस दृष्टिमें और कुछ जाना गया। दृष्टिका ही तो प्रताप है। जिस समय किसी माँ के बेटेकी बरात रवाना होती है तो रवाना होनेसे पहिले दरवाजेपर उस बेटेकी माँ उसकी बलइयाँ लेती है। उस वक्तमें माँ अपने उस बच्चेको देखकर नहीं अघाती। अरे १८-२० वर्ष तक उसका पालन पोषण किया तब तो बलइयाँ नहीं ली- उसकी बारात जाते समय बलइयाँ क्यों ली? इसलिए कि उस समयकी दृष्टि उसकी कुछ उत्सुकता को लिये और ढगकी है। पहिले उसकी दृष्टि और ढगकी रहा करती थी। तो देखिये यहाँ एक दृष्टिका ही तो फेर है। जिस समय जो जैसी दृष्टि करता है उसको बाहरमें वैसी ही चीज दिखती है। इस तरह जब हम अपने आत्माको निरखते हैं तो उस आत्माको जब हम अभेद पद्धतिसे देखे तब उसकी कला अद्भुत ही समझमें आ रही है जो कि वचनके अगोचर है, और जब भेदपद्धतिसे अपने आत्माके क्षेत्रको देखें तो उस समय उसका विस्तार ही एक विचित्र है। तो यो जब अखण्ड क्षेत्रदृष्टिसे देखा गया आत्मा सत् है तो वह खण्ड क्षेत्रदृष्टिमें असत् है और जब असख्यातप्रदेशी है, समुद्रातमें सारे लोकमें फैल जाता है ये आत्मा आदिक जब हम निरखते हैं तो उस खण्डदृष्टिमें जिस प्रकारका क्षेत्रवाला आत्मा सत् है वह अखण्ड क्षेत्रदृष्टिसे असत् है।

स्वहितनिर्णिनीपुका अखण्डकी ओर भुकाव—यहा भी स्वहितनिर्णयके लिए जब इस बातपर विचार करने चलेगे कि फिर हमको इन दोनोंमें भी किसका अधिक धनपूर्वक

सहारा लेना चाहिए ? यद्यपि बातें दोनों तथ्यभूत हैं लेकिन जब सम्भानेवा प्रयोजन है, उसके विषयको बतलानेका प्रयोजन है जिससे कि जिस मार्गसे हम चलेगे उस मार्गके लायक हम बन सकेगे, उसके लिए खण्ड क्षेत्रदृष्टिसे सत् है, इस परिचयका आलम्बन लिया जाता है, किन्तु इस ज्ञानप्रकाशने क्या किया, इसका कितना काम था ? इस ज्ञानप्रकाशका इतना काम था कि वह यहाँ बता दे कि अखण्ड क्षेत्रसे आत्मा यह विराजमान है । यो समझिये कि जैसे कोई सेठ राजाके दर्शन करनेके लिए, या उससे यो ही मिलनेके लिए जा रहा हो तो उसे पहिले दरवान मिलता है, तो पहिले दरवानसे काम उसका पड़ेगा । दरवान उसे वहाँ तक ले जाता है जहाँसे राजा दिखने लगता है और वहाँ दरवान यह कहता है—सेठ जी, देखो वहाँ राजा जी विराजे हुए हैं, तुम वहाँ जावो, बस इतना कहकर दरवान अलग हो जाता है और वह सेठ अकेले ही बड़ी उत्सुकतासे निर्भय होकर राजाके पास पहुँच जाता है, वहाँ फिर मिलता है और बात करता है । यो ही समझिये कि जिस आत्मारथी पृष्ठको अपने इस आत्मारजाके दर्शन करना है, उसको पहिले दरवानसे काम पड़ेगा । अब यहाँ दरवान कौन है ? एक खण्ड दृष्टि, खण्ड द्रव्य, खण्ड क्षेत्र, खण्ड काल और खण्ड भाव इनका परिचय । ये ही इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वके दर्शन करानेके लिए कहीं तक ले जायेंगे ? वहाँ तक जिस सीमासे इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वके दर्शन हो सक्ते हैं । बस तब इस दरवानने कहा—हमारा काम तो इतना ही था, हमने अपना काम पूरा कर दिया अब हे सेठजी, सेठ मायने श्रेष्ठ । तो जो आत्मा आत्मारथी है वह सेठ तो है ही । तो इस दरवानने कहा कि सेठ जी अब निरखिये—वह है अखण्ड शुद्ध अन्तस्तत्त्व । अब मैं विदा होता हूँ, यह दरवान विदा हो गया । और यह सेठ, यह आत्मारथी उपयोग खण्ड द्रव्यदृष्टिके मार्गका सहारा लेकर खुद निजके नेत्रोंका सहारा लेकर यह पहुँचता है शुद्ध अन्तस्तत्त्वपर तो अब अखण्ड द्रव्यदृष्टिसे भी प्रयोजन नहीं रहा, दोनों दृष्टियोंसे अतीत होकर इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वसे इसने मिल लिया, ऐसे अभेदरूपसे मिल लिया कि जो बहुत दिनोंका बिछुड़ा था और आज मिला है तो जैसे कोई गरीब किसी निधिको पाकर एकान्तमें ले जाकर उससे गाढ़ मिलन करता है, उससे पूरा-पूरा तृप्त होता है, उसे बाहरी बातें ध्यानमें नहीं रहती हैं, इस तरह यह सेठ अपने आपके इस शुद्ध अन्तस्तत्त्व, राजाके दर्शन कर लेता है । क्योंकि वह एक ही था । दोनों पदार्थ एक ही हैं । वहाँ इन मिथ्यात्वादिक बैरियोने इन चुगलखोरोने इसका मनफट कर दिया था । बात इतनी ही थी । थे तो दोनों एक ही, लेकिन अब उन चुगलखोरोके दिल नहीं मिले तो यहाँ निर्भय होकर अपने शुद्ध अन्तस्तत्त्वमें एकरस होकर तृप्त हो रहा है । इस पद्धतिसे यह विदित होता है कि अखण्ड क्षेत्रदृष्टिसे जो सत् है, उसको निरखनेमें परम श्रेय है ।

एकमें अनेकान्तका निर्णय—उक्त प्रकारसे निजके क्षेत्रदृष्टिसे यह आत्मा सत् है और असत् है। ये दोनों बातें इस ही निज क्षेत्रमें स्व और परका विभाग बनाकर युक्त हो जाती हैं। ऐसी अनेकान्त की बात चल रही है कि कोई पुरुष यदि इसका उत्सुक है कि हमें तो एक वस्तुमें अनेकान्तका परिचय करायें, तुम दूसरी वस्तुका नाम लेकर अनेकान्तका परिचय क्यों कर रहे हो ? तो ऐसे उस भव्य पुरुषकी बात सुनकर यहाँ इस विधिसे वर्णन किया जा रहा है कि स्वक्षेत्रसे ही यह आत्मा सत् है और असत् है। हाँ सत्त्व और असत्त्वकी बात स्वपरके विभाग बिना बन नहीं सकती, इस कारण इस स्वक्षेत्रमें ही स्वपरका विभाग करके यह सत् और असत्की बात बनती है।

आत्माके स्वकालसत्त्वका स्पष्टीकरण व स्वकालसे सत् असत् होनेकी जिज्ञासा—आत्मा अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे सत् है और परके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे असत् है, इससे सम्बन्धित पृथक्-पृथक् भङ्गोमें बात चल रही है। जिसमें यह बताया गया कि आत्मा अपने द्रव्यकी अपेक्षासे भी स्व पर विभाग द्वारा सत् असत् है और अपने क्षेत्र अपेक्षासे भी स्वपर विभाग द्वारा सत् असत् है। अब यह जिज्ञासा हुई है कि उसी तरह कालकी अपेक्षासे भी अर्थात् स्व काल की अपेक्षासे भी आत्मा सत् असत् हो सकता है क्या ? इस प्रश्नके समाधानसे पहिले इस ही समस्याका निर्णय करे कि स्वकालसे सत् है, परकालसे असत् है। ऐसा जो पहिले समझाया गया था, सो व्यवहारमें तो नजर आ ही रहा है कि कोई किसीकी परिणतिसे परिणम नहीं रहा है, वह तो स्पष्ट ही था, उसको अलगसे बताने की क्या जरूरत थी ? तो इस जरूरतको भी सुनो पहिले। मोह अवस्थामें जीवको यह नहीं नजर आता कि मैं दूसरेके परिणामाये नहीं परिणमता और मेरे परिणामाये बिना दूसरा परिणमता रहता है, यह बात मोहमें विदित नहीं होती। अब जरा दार्शनिक पहलूसे देखो इस बातको। कोई दार्शनिक ऐसा मानता है कि ज्ञान अर्थात् विलम्बनमात्र है। जब ज्ञानमें चेतनका आकार हो, प्रकार हो, मुद्रा हो, बस तब ही तो वह ज्ञान है। देखिये यद्यपि परके प्रकाश बिना, परकी मुद्रा बिना रहता नहीं है ज्ञान, परप्रकाश बिना कभी भी न रहा। जब ज्ञान है तो उसमें ज्ञेय भूलकेगा, जिसकी जितनी योग्यता हो, लेकिन ज्ञानका भूलकने रूप मुद्राके कारण ही ज्ञान सत् है यह बात नहीं है। ज्ञान अपने आप सत् है। जैसे दर्पण है तो वह भूलकाये बिना रहेगा ही नहीं। सँदूकमें बन्द कर ले तो उसका पलड़ा भूलका, कपडामें बन्द करे तो कपड़ा भूलका। मैदानमें रखे तो आसमान भूलक गया। दर्पण भूलके बिना नहीं रहता है। जब कोई माने कि दर्पणका जो आकार है क्या वह ही परिणामा। यद्यपि प्रकाशकी भूलक बिना दर्पण कभी रहता नहीं, फिर भी है, उस भूलकसे निराला दर्पणका अपना खुदका स्वरूप है, इसी प्रकार परज्ञेय भूलके बिना ज्ञान रहेगा नहीं,

तथापि उस परज्ञानसे प्रतिबिम्बित अतिरिक्त ज्ञानका कोई स्वरूप है। और इसी दृष्टिसे दर्शन ज्ञानके लक्षणमें ऐसा भी वर्णन आता है कि जो ज्ञानाकारको प्रतिभासे सो दर्शन और जो ज्ञेयाकारको प्रतिभासे सो ज्ञान। किसी दार्शनिकने ऐसा माना है कि अर्थके आलम्बन मात्र ही ज्ञानका स्वरूप है। इसका अर्थ क्या हुआ कि अर्थके कालमें ही ज्ञानका सत्त्व है तो ज्ञेय है सो उसके कारण ही ज्ञानकी सत्ता है और परज्ञेय नहीं है तो ज्ञानकी सत्ता नहीं है। तो लो इस दार्शनिक विधिसे परपरिणतिसे आत्माका सत्त्व माना जा रहा था तो यह आवश्यक हुआ कि यह बताया जाय कि ज्ञान अथवा आत्मा परकालसे सत् नहीं है। यदि परकालसे सत् इस तरहसे मान लिया जाय कि जिस पदार्थका आलम्बन किया जानने और वह पदार्थ भूलक रहा इतने मात्रसे ज्ञानको सत् माना जाय तो पहिले जिस पदार्थका आलम्बन करके ज्ञान हुआ है वह पदार्थ विनष्ट हो जायगा तो ज्ञान भी नष्ट हो जायगा फिर उनके मतमें। तब यह आवश्यक हुआ कि यह बताया जाय कि ज्ञान अथवा आत्मा अपने कालसे सत् है, और अपने कालसे सत् है, इसीका ही अर्थ हुआ कि ज्ञान परकालसे असत् है। तो ऐसे स्वकालसे सत् रहनेवाले और परकालसे असत् होनेवाले इस आत्माके सम्बन्धमें अब स्वकाल सत्के बारेमें ही जिज्ञासा हो रही है कि क्या स्वकालकी अपेक्षा भी यह आत्मा सत् असत् हो सकता है ?

उक्त जिज्ञासाके समाधानमें भेद अभेद स्वकालदृष्टिसे आत्माके सत्त्व असत्त्वका कथन—उक्त जिज्ञासाके समाधानमें ये दो दृष्टियाँ मूलमें बनानी हैं। एक भेद अभेद स्वकालदृष्टि, दूसरा सामान्य विशेष स्वकालदृष्टि। भेद अभेद स्वकाल दृष्टिका अर्थ यह है कि एक ही समयमें जो पर्याय हो रही है, वर्तमान पर्यायको ही भेददृष्टिसे देखना और अभेददृष्टिसे देखना, यहाँ भूत भावी पर्याय की बात नहीं कही जा रही है। जैसे प्रत्येक पदार्थमें प्रतिक्षण एक ही परिणामन होता है, पर उस परिणामनको जब भेददृष्टिसे देखते हैं तो उस ही समय में नाना पर्यायें दिखती हैं। जैसे आत्मामें ज्ञान, दर्शन, चारित्र, आनन्द आदिक अनेक गुण हैं और उन गुणोंकी पर्यायें भी हैं, एक साथ पर्यायें हैं, ज्ञान परिणामन हो रहा, उसी काल में श्रद्धा परिणामन है, आनन्द परिणामन है, एक ही साथ अनन्त परिणामन हो गए, क्योंकि गुण अनन्त हैं। अब अनन्त गुणोंको निरखकर जो अनन्त पर्यायें विदित हुईं उन सबको अभेद दृष्टिसे देखेंगे, अनन्त पर्यायें कहा हैं, एक परिणामन है, जो भी हो वह एक परिणामन है। तो ऐसे वर्तमान क्षणमें एक क्षणमें होने वाली पर्यायको अभेददृष्टिसे देखें तो अभेदपर्याय विदित हुई और भेददृष्टिसे देखें तो भेदपर्याय विदित हुई। अब यह अभेदपर्याय और भेद पर्याय ये परस्पर स्व पर बन गए। जिस समय अभेद कालदृष्टिसे निहारा जा रहा है तो जो एक अभेदपर्याय विदित हुआ वह स्व है, तो भेद दृष्टिसे निरखी गयी वे अनन्त पर्यायें पर

हो गईं । तब अभेद स्वकालसे जो सत् है वही भेद स्वकालसे असत् है । इसी प्रकार जिस समय हम आत्मामे उन अनन्त पर्यायोको जान रहे हैं, भिन्न-भिन्न रूपसे जान रहे, उसका स्वकाल याने 'उस आत्माका उस समयमे जो परिणामन है, जान रहे हैं, तथा उसे अगर जान रहे भेददृष्टिसे तो भेददृष्टिसे जो स्वकाल नजर आया, वह जब स्व मान लिया गया, तब अभेद दृष्टिसे विदित हो सकनेवाली जो अभेद पर्याय है वह पर हो गया । तो अब यहाँ भेद स्वकालसे सत् है तो अभेद स्वकालसे असत् है, यो स्वकालकी अपेक्षा भेद अभेद विभाग मे सत् असत् की बात हुई ।

अब सामान्य विशेष काल विभागमें सत् असत् पहिले देखो—जैसे कि कहा था कि पर्याय को मौलिक दो विभागोंमे बाँटो । भेदाभेद स्वकाल और सामान्य विशेष स्वकाल । तो भेदाभेदस्वकालका वर्णन कुछ कर दिया, अब सामान्य विशेष स्वकालकी बात समझियेगा । आत्मामे वर्तमान, भूत और भावी जितनी भी पर्याये हैं वे अनन्त पर्याये हैं । विशेषकाल, ऊर्द्धता विशेष, क्रम-क्रमसे होनेवाली ये अनन्त पर्याये ये जानी गईं विशेष स्वकालसे और अभेद पद्धतिमे वर्तमान, भूत, भविष्यत जितनी पर्याये हैं वे सब पर्यायें क्या हैं ? पर्याय ही तो है । सो उन अनन्त विशेष पर्यायोको सामान्यदृष्टिसे देखे तो एक सामान्य अभेद पर्याय विदित हुई । तो अब इस तरहसे जाने गए ये दो सामान्य व विशेष स्वकाल अर्थात् भूत, भविष्यत, वर्तमान सब कालोका अभेद विधिमे नाम है सामान्य स्वकाल, जब कि अभेददृष्टि से देख रहे हो और एक-एक क्षणकी पर्यायका नाम है विशेष स्वकाल, तो जब सामान्य स्वकालसे सत् है तो वह विशेष स्वकालसे असत् है, इसी तरह विशेष स्वकाल से जो सत् विदित होता है वह सामान्य स्वकालसे असत् है । इस तरह स्वकालकी अपेक्षासे एक आत्मा मे सत् असत्का ज्ञान होता है ।

स्वकालसे सत् असत्के निर्णयमें प्रधानतया आलम्ब्य भाव—यहाँ भी प्रयोजनवश जब जानने चलेगे हम भेद अभेदके स्वकालके मैदानमे कि जो हमने यह समझा है कि अभेद स्वकाल तो है एक क्षणकी अभेद पर्याय और अनन्त गुणोकी अनन्तपर्याय है, भेद स्वकाल तो इन दोनोंका जो हम परिचय कर रहे हैं तो मुकाबलेतन इसमे आलम्बनके योग्य कौन सी दृष्टि है प्रधानतया ? तो विचार करने पर विदित होगा कि जो हम भेद स्वकाल ज्ञात कर रहे हैं कि लो यह है ज्ञान, यह है मिथ्यात्व, यह है सम्यग्दर्शन, यह है कषाय, यह है शान्ति, यही तो भेद स्वकालका रूप है । तो जब हम भेदस्वकालको ज्ञात कर रहे हैं तो हमारा उपयोग एक पदमे स्थिर नहीं हो पाया, लेकिन आवश्यक है उसका भी परिचय । उसके परिचय बिना हम आगे कदम बढ़ा ही नहीं सकते । जैसे कि पहिले सीढियों पर चढ़े बिना हम अटारी पर पहुँच ही नहीं सकते । तो भेदस्वकालसे सारी बातें यदि

होती है। आत्मामे अनन्त गुण है। इसके परिचयका साधन क्या है ? यह भेद स्वकाल। कैसे समझें कि इस आत्मामे ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र्य है, आनन्द है, इतने गुण हैं, इसको समझाने वाला कौन है ? यह भेद स्वकाल। जैसे अग्नि जलाते हैं—दहन गुण है, प्रकाशन गुण है, तापन गुण है, पाचन गुण है, इसे कैसे समझें ? जब हम देखते हैं कि पक गया कुछ, प्रकाश हो गया कुछ, तो इन पर्यायोको देखकर ही हम गुणका ज्ञान करते हैं। तो आत्मा अनन्तगुणात्मक है, इस बोधका कराने वाला तो यह भेदस्वकाल है, इस कारण भेदस्वकालका परिचय आवश्यक है, लेकिन निर्विकल्पसमाधिकी धुन रखनेवाले पुरुषोंके लिए यह पहिला हस्तावलम्बन मात्र है और इसके सहयोगसे अन्तर्दशक अभेद स्वकालके निकट यह आत्मार्थी पहुँचता है अर्थात् अभेद स्वकालका परिज्ञान करना भेदस्वकालके परिज्ञानकी अपेक्षासे धीरता, गम्भीरता, उदारता आदिको लिए हुए है। इसके पश्चात् चलना तो अभेद स्वकालके परिचय विकल्पको भी छोड़कर निर्विकल्प शुद्ध अन्तस्तत्त्वमे। इसी प्रकार जब हम सामान्य स्वकाल और विशेष स्वकाल अर्थात् भूत, भविष्यत, वर्तमान सारे काल परिणामन और त्रिकालवर्ती समस्त पर्यायोको चूँकि वह पर्याय ही है इस सामान्यस्वकालको निरखकर पर्याय सामान्य मात्र जाना। इस तरह सामान्य पर्याय और विशेष पर्याय इन दोनोंके परिचयके सम्बन्धमे भी मुकाबलेतन परखा जाय कि इनमे आलम्ब्य विशेषतया क्या है ? यहाँ भी यह विदित होगा कि जब हम भूत वर्तमान भविष्य रूप विशेष स्वकालके परिचयमे लगे हैं तब वह धीरता, वह साम्यभाव निर्विकल्प समाधिमे पहुँचने जैसा निकट वाला आनन्द नहीं प्राप्त होता, लेकिन ज्ञातव्य अवश्य है। हम पदार्थ की उन अनन्त पर्यायोको श्रुतज्ञानके द्वारा यदि न जाने तो हम पदार्थका बोध न कर सकेंगे कि पदार्थ क्या है ? पदार्थ नित्य है, सदाकाल रहने वाला है। मैं आत्मा भी नित्य हूँ, यह सब बोध किस तरह होगा ? तो इस तरह यह विशेष स्वकाल प्रयोजनभूत है, लेकिन निर्विकल्प समाधिकी धुनवाले को यह सहयोगी तो हुआ, अब इसके बलसे यह अभेद पर्याय मे आया अर्थात् ऐसे पर्यायमात्रके अनुभवमे आया कि जहाँ यह विकल्प भी नहीं उठता कि यह पर्याय, ये अनादि अनन्त अनेक पर्यायों या ये विकल्प, यो यह सामान्य स्वकालमे आया और सामान्य स्वकालमे एक अलौकिक अनुभवके बलसे इससे भी अतीत होकर वह अन्तस्तत्त्वके अनुभवमे आया, शुद्ध अनुभवमे आया, मगर स्वकाल छूटेगा नहीं, भले ही उपयोग मे पर्याय नहीं है, मगर पर्याय द्वारा ही वह निष्पर्यायका अनुभव कर रहा है। यो आत्मा स्वकालसे भी स्वपरविभाग द्वारा सत् और असत् है।

स्वभावसे सत् असत्की जिज्ञासाके समाधानमें भेद स्वभाव व अभेद स्वभावका वर्णन—अब यह जिज्ञासा हो रही है कि आत्माके सत्त्व असत्त्व बतानेके प्रकरणमे द्रव्य,

क्षेत्र, काल, भावसे सत् असत् घटाया था जिससे स्वद्रव्यसे भी सत् असत् है, स्वक्षेत्रसे भी सत् असत् है, स्वकालसे भी एक सत् असत् है, यह तो वर्णन हो चुका है । अब एक अन्तिम तद्विषयक यह जिज्ञासा रह गई है कि क्या आत्मा स्वभावकी अपेक्षासे भी सत् और असत् ये दो प्रकार होते हैं ? इसके समाधानको दो दृष्टियोंसे जानना होगा—भेददृष्टि और अभेद-दृष्टि । भेददृष्टिको व्यवहारदृष्टि कहा, अभेददृष्टिको निश्चयदृष्टि कहा । परखना है आत्मा के भावोको । भाव जो शाश्वत है, अनादि अनन्त है, आत्माके साथ ही रहनेवाला है अर्थात् सहज है, ऐसे भावोकी चर्चा की जा रही है । तो आत्माके भावोको जब हम भेददृष्टिसे देखते हैं तो यहाँ अनेक गुणपर्यायें विदित होती हैं; ज्ञान, दर्शन, चारित्र, आनन्द आदिक अनेक गुण विदित होते हैं, और जब आत्माके भावोको अभेददृष्टिसे देखते हैं तो एक सामान्य भावरूपसे विदित होता है, जिसे कह लीजिए स्वभाव । आत्माका स्वभाव तो अभेद एक है, जिसका वर्णन करनेवाला कुछ शब्द है । ज्ञानमें आकर भी वचनगोचर नहीं होता, ऐसी बात होती है । जैसे एक रेतीली नदीके किनारे खड़े हो, मानो यमुना नदीके किनारे खड़े हैं और फर्लांगोका घाट पानीसे शून्य है, वहाँ जितने रेतके दाने हैं, जो सब ऊपर पड़े हुए हैं वे सब दाने ज्ञानमें आये कि नहीं ? आये तो सही, लेकिन उनकी गिनती करके कोई बता सकेगा क्या ? गिनती करने चलेगा तो जीवन खतम हो जायगा, उनकी गिनती पूरी नहीं हो सकती । तो हम उन दानोको गिन भी नहीं पा रहे और अलग बता भी नहीं पा रहे, फिर भी सब जान रहे । तो ऐसा भी होता है कि ज्ञानमें तो आ रहे हैं, पर वचनमें नहीं आ सकते । और तो बात जाने दो, जब कोई भोजन करता है तो उसको स्वाद ज्ञानमें आ रहा है, मगर उसे बता नहीं सकता । तो आत्माका अभेदभाव एक सामान्य स्वभाव है, यह अनुभवमें तो आ जाता है, पर यह वचनमें बाँधा नहीं जा सकता, फिर भी तीर्थप्रवृत्ति तो करनी आवश्यक ही है । उसके सकेत देना आवश्यक ही है, सो उसे चित्स्वभाव, ज्ञायकस्वभाव आदिक शब्दों से बताया गया है । सकेत वाला शब्द है, यह स्वार्थक शब्द नहीं है । चित्स्वभाव ज्ञानस्वभाव आदिक जो शब्द हैं ये साकेतिक शब्द हैं जिनको कि हमें समझाना है, बताना है । कही ये यहाँ सार्थक शब्द नहीं हैं, जिस स्वभावको हम बतानेके लिए चल रहे हैं उसे ये शब्द बता रहे हो ऐसा नहीं है । ये शब्द बतायेगे विशेषणको, चित्स्वभावको । ये शब्द अस्तित्व स्वभावकी बात नहीं कह रहे हैं । आनन्द चारित्र आदिक अनेक स्वभाव पड़े हैं उन्हें ये चित्स्वभाव आदि शब्द न बता सकेंगे अर्थकी दृष्टिसे । इस कारण चित्स्वभाव, ज्ञायकस्वभाव ये सब वाचक शब्द नहीं हैं, किन्तु साकेतिक शब्द हैं । जैसे कोई मित्र किसी आवाजका संकेत कर लेता है कि तुम ऐसी चुटकी बजावोगे तो हम यह समझ जायेंगे और यह कार्य करेंगे । तुम ऐसे हाथ उठाओगे तो हम यह अर्थ समझ जायेंगे और यह कार्य करेंगे, तो जैसे वह

चुटकी या शब्द या क्रिया साकेतिक है, वाचक नहीं है तो यो आत्माके स्वभावका वर्णन वचनके अगोचर है। फिर भी चित्स्वभाव ज्ञायकस्वभाव इस शब्दसे उस अभेद सामान्य स्वभावको बताया जाता है, हाँ तो अभेदभावकी दृष्टिसे जाने गए आत्माका एक सामान्य स्वभाव और भेदभावकी दृष्टिसे जाने गए आत्माके ज्ञान, दर्शन, आनन्द आदिक अनन्त गुण।

स्व भेद भाव व स्व अभेद भावमें स्वपरविभागकी विवक्षासे सत् असत्का निर्णय व आलम्ब्य भाव—अब यहाँ स्वपरका विभाग बना लीजिए। अभेद स्वभावमे जो जाना गया है चित्स्वभाव, ज्ञायकस्वभाव वह अभेद स्वभावसे सत् है तो वह भेद स्वभावसे असत् है। ज्ञान, दर्शन, चारित्र, आनन्द आदिक अनन्त गुण ये हुए भेद स्वभाव, इसकी दृष्टिसे वह न आयगा ज्ञानमे। तो यो अभेदस्वभावसे जो सत् है वह भेद स्वभावसे असत् है। जब हम भेदस्वभावसे सत् परखेंगे, आत्मामे ज्ञान है, चारित्र है, ऐसे अनन्त गुणोंको जान-जानकर जब हम भेदस्वभावको जान रहे हैं तो उस पर्यायमे जो सत् है वह अभेद स्वभावसे असत् है। इस तरह स्वभावकी अपेक्षासे भी एक पदार्थमे सत् असत्की बात विदित हुई। यहाँ भी जब यह परखने चलेगे कि इन दोनों दृष्टियोंमे भी मुकाबलेतन कौनसी दृष्टि प्रधानतया आलम्बनके योग्य है? तो यह बात बहुत कामकी कही जा रही है, जिसको उपयोगमे लेने से अपना स्वकाल सफल हो जायगा। भेदस्वभावकी दृष्टिमे यही तो निरखा जाता है कि यह ज्ञान है, दर्शन है अनन्त गुण है, यद्यपि यह समझना बड़ा आवश्यक है। इसके जाने बिना हम आत्माकी उस अतुल ऋद्धि महिमाको छू नहीं सकते। तो हुआ अभेदभावका जानना आवश्यक, लेकिन यह भी परख लीजिए कि जो स्व भेद भावके विकल्पमे ही रहा करे उसे आत्मामे मिला क्या? वह तो एक चर्चा हो गयी। जैसे कि कोई जंगलकी चर्चा करता है—इतने पेड़ है, खिडकियोंकी चर्चा करता है कि इतने इसमे सरिया है, यो ही आत्माकी भी चर्चा कर ली कि इसमे इतने गुण हैं—ज्ञान, दर्शन, चारित्र, आनन्द आदिक। तो ऐसी चर्चा कर लेने मात्रसे लाभ क्या उठाया? स्वाद क्या लिया? अभी केवल एक भेदभावके दर्शनमे वह रसपान नहीं हो पाया कि जिसमे यह तृप्त हो जाय, 'परम' कल्याणमय बन जाय। तो आवश्यक होनेपर भी भेदभावको छोड़कर अभेद स्वभावमे आना होता है, वह आयगा इसी के सहयोगसे। इसलिए कृतघ्नी बननेकी बात नहीं कह रहे लेकिन सच्ची कृतज्ञता भी व्यवहारनयके प्रति तब कहलायगी कि व्यवहारनयका जो प्रयोजन था उसको यह प्राप्त कर ले। तो यो भेद स्वभावमे अभेदस्वभाव जानें और अभेदस्वभावमे एकरस होकर फिर उसका अनुभव करें, यह सब स्वानुभवका उपाय है, इसके लिए यह सब चर्चा है।

वर्तमान अवसरमें एकमात्र सहजज्योतिस्वरूपके दर्शनका वर्तव्य—इस लोकमे वर्तव्य मात्र एक अपने सामान्य सहज ज्योतिस्वरूपकी दृष्टि रखनेमे है। जब ज्ञानका काम जानना

है तो जाननेका ही काम तो किया जाय, पर वह परको न जाने, स्वको जान ले । ज्ञानमे यह कला बसी हुई है कि जिसकी ओर उपयोग दे उसको यह जान सकेगा । जब बाहरी पदार्थोंपर दृष्टि देते है तो उन्हे जानते है, देहपर दृष्टि देगे तो उसे जानेंगे । तो देहके भीतर खून, हड्डी आदिक वसे है, जिन्हे हम आँखोसे तो नहीं देखते, पर पूरा निर्णय है ना । अगर देहके भीतर हड्डी खून आदिक की ओर दृष्टि दें तो ज्ञान उसे भी जानेगा और जब भीतर के रागद्वेष, सुख दुःख, इन भावोंपर दृष्टि दें तो यह उन्हे भी जानेगा । तो इसी तरह राग-द्वेष आदिक भावोंसे परे जो आत्माका सहज स्वभाव है उसकी ओर दृष्टि करें तो क्या हम उसे न जान पायेगे ? बल्कि देहके भीतर जो खून हाड है उसको हम स्पष्ट न जान पायेगे, हम अनुमानसे ही समझेगे कि चूँकि दूसरोके हाड आदि देखते हैं और खुदमे भी ऊपरसे टटोलते है तो कुछ लगता है कि है वही । इस तरह हम उसे अस्पष्टरूपसे जानेंगे । पर अपने आपका जो भाव है, रागादिक भाव है उसे हम उससे ज्यादा स्पष्ट जान लेते है, क्योंकि वह भाव हम आप यहाँ सबमे गुजर रहा और उन रागादिक भावोंसे भी अधिक स्पष्ट हमे अपने उस ज्ञानस्वरूपका भान होगा । क्यों भान होगा कि जब हम रागको जान रहे है तो रागभावमे और ज्ञानभावमे द्वैतपत्ता है, यद्यपि अपने आत्माके अन्त वसा है राग और उसको जाननेका यत्न भी अन्त है, लेकिन राग है अन्य वस्तु, ज्ञान है अन्य वस्तु । वस्तुके रूपमे यहाँ स्वतन्त्र पदार्थोंकी बात नहीं कह रहे । किन्तु एक भाव है, जैसे कहते लोकमे कि ज्ञान है अन्य चीज, राग है अन्य चीज । तो ज्ञान रागको जानने चले तो उसे अति स्पष्ट न जान पायेगा, किन्तु जब ज्ञान ज्ञानस्वरूपको जानने चला तो सर्वाधिक स्पष्ट ज्ञान इसके हुआ । तो उस ज्ञानमात्र आत्मतत्त्वको जाननेका यत्न इसीलिए किया जाता है कि हम उस ज्ञानके शुद्ध सहज स्वरूपको जानकर उसमे मग्न हो, एतदर्थ यह पौरुष है ज्ञानाभ्यास, पदार्थोंका परिचयन, स्याद्वाद पद्धतियोंसे उसका स्पष्ट परिज्ञान करना ।

स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी दृष्टिसे एकत्व अनेकत्वका परिचय—यहाँ आत्माके परिचयकी बात कही जा रही है । अभी यहाँ बताया गया था कि आत्मा स्वचतुष्टयसे सत् है, परचतुष्टयसे असत् है, फिर यह कहा गया कि उस चतुष्टयमे भी प्रत्येक द्रव्य, क्षेत्र, काल भावकी दृष्टिसे याने स्वके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे सत् है और असत् है । अब यह जिज्ञासा आ रही है कि आत्माको पहिले एक अनेक बताया गया था । वह एक नामान्तरूपसे या परदृष्टिसे कहा जा सकता है कि आत्मा अपने आपमे एक है और स्वरूपतः एक है और अनेक आत्माओं की दृष्टिसे अनेक है, किन्तु अब यहाँ यह जानने की बात कही जा रही है कि अपने द्रव्यसे भी आत्मा एक अनेक है, अपने क्षेत्रसे, कालसे, भावसे भी एक अनेक है । एक अनेकका अर्थ है कि एकरूप और अनेकरूप । जब द्रव्यदृष्टिसे पण्डित हैं तो गुणपर्याया-

त्मक पिण्ड वह अभेद एक है और जब गुण भी पर्याय भी अनेक गुण अनेक पर्यायों निरखी जाती है तो चूँकि जो भी गुण है, जो भी पर्याय हैं और जिस समयमें जिस पर्यायरूप हो रहा है आत्मा वह आत्मा वही तो है। जैसे नरक भवमें गया जीव नारकी है, वही तिर्यञ्च भवमें गया तो तिर्यञ्च है, देव भवमें तो देव है। तो जो जिस पर्यायमें रहता है वह वही तो जीव है। जो पर्यायदृष्टिसे, व्यवहारदृष्टिसे निरखने पर यह आत्मा अनेक सिद्ध होता है। इसी तरह क्षेत्रदृष्टिसे अखण्ड क्षेत्रकी अपेक्षा एक है और खण्ड क्षेत्रप्रदेशकी दृष्टिसे यह अनेक रूप है, क्योंकि वह अनेकप्रदेशात्मक है। ऐसे ही कालदृष्टिसे भेद स्वकालसे अनेक है, अभेद स्वकालसे एक है। जब जिस क्षणमें जिस पर्यायरूपसे परिणाम रहा है पदार्थ तो वहाँ तो एक ही है वह और जो नाना गुणोंके परिणामनरूपसे परिणाम रहा है उसी समय तिर्यक विशेषकी दृष्टिसे वह अनेक रूप हो रहा है, ज्ञानरूप है, दर्शनरूप है आदिक और सामान्य स्वकाल विशेष स्वकाल जब भूत भविष्य वर्तमान सभी पर्यायोंका अभेद करके पर्यायमात्र रूपसे निरखा जा रहा है तो वहाँ वह आत्मा एक है। जब प्रतिक्षणकी पर्यायों को लेकर निरखा जा रहा है जो वह अनेक है, ऐसे भावदृष्टिसे भी एक अनेक प्रतीत होता है, एक चित्स्वभाव ज्ञायक स्वभाव, उस दृष्टिसे भी एक है और इसमें गुण अनन्त हैं, तो प्रत्येक गुणोंकी दृष्टिसे यह आत्मा अनेक रूप हो जाता है। इन सब भेदोंको जानकर अभेद एकस्वरूप ज्योतिका आश्रय ले।

समस्त प्रकारोंके परिचयका प्रयोजन शुद्ध अन्तस्तत्त्वका शरणग्रहण—जैसे पारिणामिक भावमें तीन बातें कहकर दृष्टि दिलाई गई है शुद्ध जीवत्वपर अथवा वहाँ चार भेद बनाकर शुद्ध जीवत्व, अशुद्ध जीवत्व, भव्यत्व, अभव्य व उनमें एक शुद्ध पारिणामिक भाव पर दृष्टि दिलाई गई है और अन्यको ज्ञेयरूपसे कहा गया है, उन्हें आलम्बनके लिए नहीं कहा गया है, क्योंकि शुद्ध जीवत्वको व्यवस्था करनेके लिए अन्य पारिणामिक भाव भी बताये गए हैं, और ये केवल तीन ही पारिणामिक भाव हो सो भी नहीं है, किन्तु अनेक पारिणामिक भाव है। अस्तित्व वस्तुत्व प्रमेयत्व आदिक भाव क्या औपशमिक है या क्षायिक है या औदयिक है? उपशम, क्षय, क्षयोपशम व उदयकी अपेक्षा नहीं रखता है, वस्तु में सहज ही बना हुआ है। तो पारिणामिक भाव भी अनेक हो जाता है। हाँ सिद्धान्त शास्त्रोंमें तीन इस कारण बताये गए हैं कि अस्तित्व आदिक पारिणामिक भाव ये साधारण हैं, सभी द्रव्योंमें पाये जाते हैं, इस कारणसे उनकी विवक्षा नहीं की। तो जैसे अन्य पारिणामिक भावोंको जानकर आलम्बन तो शुद्ध जीवत्वका लेना होता है, इसी तरह आत्माकी गुणपर्यायों प्रदेश परिणतियाँ सब कुछ जानकर आलम्बन किया जाना है तो एक शुद्ध ज्ञायकस्वभाव चैतन्यभावका किया जाना चाहिये। जीवोंमें ऐसी प्रकृति पड़ी हुई है कि वे

अपना किसीको एक शरण माने और उस शरणमे रहे । यह प्रकृति कही नहीं मिट रही । जो मोही जीव है वे अपनी मोहमयी दुनियामे किसी न किसीका शरण मानते है और उसके आश्रय रहते हैं । कोई घर भी छोड़ दे, समाजमे नेतागिरी करे तो ऐसे लीडर लोग भी किसीको अपना सुखकारी मानकर उसका शरण लेते है, तो क्या इन विरक्त गृहस्थजनों ने, दार्शनिकोंने, साधुवोंने क्या अपनी आदतको बदल दिया ? नहीं बदला । वे भी किसीको निरखकर शरण मानते है, पंचपरमेष्ठियोंको शरण मानते है, और उत्कृष्ट बात आयी तो अपने आपमे विराजमान उस सहज कारणपरमात्मतत्त्वको शरण माना । जिस किसीको भी शरण मानकर उस शरणमे रहनेका उनका परिणाम रहता है । तो इस सब परिचयको करके हमको शरण गहना चाहिए इस शुद्ध अन्तस्तत्त्वकी । इस तरह इस अन्तस्तत्त्व के आलम्बनके लिए अन्तस्तत्त्वके स्वरूपका वर्णन किया जा रहा है ।

आत्माके साध्यत्व व साधकत्व विषयक १६ वीं जिज्ञासा—अब पूछा जा रहा है कि आत्मा साध्य है अथवा साधक ? यह प्रश्न यो आया कि प्रायः साधक रूपसे सब लोगो की दृष्टि लगी हुई है और धर्मके प्रसंगमे जो जो भी व्यवहार प्रिय धर्मात्मा लोग कार्य करते है वे अपने को साधक रूपसे ही तो अनुभवते है, मगर साध्यरूपसे नहीं अनुभव पाते । साधक रूपसे यो अनुभवते है कि मैंने भक्ति किया, परमात्माका ध्यान किया, जाप किया, पूजा किया, विधान किया... , यो साधक रूपसे अपनेको मान रहे है, पर ऐसे व्यवहारी धर्मात्माको निश्चयकी यह सुध नहीं है कि मैं साध्य हूँ । बल्कि साधक बन बनकर यह पता भी न पाड सके कि आखिर हमको वास्तवमे एकमात्र चाहिये क्या ? वितनी यह आश्चर्य की बात है कि धर्मके लिए इतना तपश्चरण करे, इतनी साधना करे, सब कुछ करे, पर उनके चित्तमे यह निर्णय नहीं हो पाया कि मुझे केवल एक यही मात्र चाहिए । चाहनेका तो पता है, सोचता है वह कि हमे चाहिए धन, कभी मुकदमेकी जीत चाहा तो कभी परिवारी जन चाहा, कभी कुछ चाहा । ऐसी अनेक चाहे हो जाती है, पर कभी एक चाहपर टिक नहीं रहा कि मुझे केवल केवल एक यह चाहिए । इसका कारण कि उन्होंने अपने आपको साध्यरूपसे नहीं परखा है और जब बात सुन करके ऐसा भी सोच लेते है कि यह मैं ही साध्य हूँ, पर यह मैं साध्य किस विधिसे हूँ, क्या साधन है, किस तरह यह साधन बना ? उसका निर्णय नहीं हो पाता । कभी तो कोई साध्यका एकान्त किये है, कोई साधकपनेका तो उनमे यह जाननेकी बात चल रही है कि वास्तवमे आत्मा साध्य है अथवा साधक ?

शुद्धनय व व्यवहारनयसे आत्माके साध्यत्व व साधकत्वविषयक निर्णय—उक्त जिज्ञासाका समाधान दो दृष्टियोंसे आयगा । निश्चयदृष्टिसे तो आत्मा न साध्य है और न साधक, किन्तु परमपारिणामिक भावमय है, शुद्ध जीवत्वस्वरूप है । जो है सो ही है । शुद्ध

नयमे एक सहज स्वरूपका दर्शन हुआ, तो निश्चयसे आत्मा न साध्य है और न साधक है, किन्तु स्वकीय चित्स्वभावमात्र है, साध्य साधकका भाव यह तो व्यवहारदृष्टिका है और व्यवहारदृष्टिसे साध्यभाव होना तो आवश्यक है, पर साध्य क्या है, उसका सकेत पड़ेगा यह निश्चयका वाच्य, वह साध्यपनेकी पद्धति व्यवहारनयसे बनती है। तो व्यवहारसे यह आत्मा साधक है और यही आत्मा साध्य है। साध्य क्या है? यह जैसा है सहज वैसा ही मात्र रह जाय, यह साध्य कहलाता है। आत्मासे ही निर्मल पर्यायें प्रकट होती हैं और ये निर्मल पर्यायें भी प्रकट होती हैं इस शुद्ध अन्तरतत्त्वका आश्रय करनेसे। जिस कार्यकी जो विधि होती है वह कार्य उस विधिसे बनता है। तो आत्माका जो कैवल्य प्राप्त होगा तो केवलके आश्रयसे ही प्राप्त होगा, न कि अन्यके आश्रयसे। कुछ हीन पदमे, अशक्ति पदमे बाह्यसाधन जुटाये जाते हैं और वहाँ वे जुटाये जाना भी चाहिए, पर जुटाये जावर भी सम्यक्त्व ज्ञान आचरणविषयक जितना भी कदम बढ़ेगा वह शुद्ध अन्तस्तत्त्वके आश्रयसे। तो शुद्ध अन्त स्वरूपके आलम्बनसे तो निर्मल पर्याय होती है और निर्मल पर्याय हो जानेसे अर्थात् जो था, जो है सहज वैसा ही रह जाना, इसका नाम है साध्य अवस्था और उस साध्य अवस्थाको सिद्ध करनेके लिए जो आत्मावलम्बनके लिए पौरुष कर रहा है वह पुरुष है साधक। तो इस तरह आत्मा साधक है और आत्मा साध्य है, लेकिन यह साधक साध्यकी जो दृष्टि है यह अविकल्प भावमे नहीं हुई। वहाँ विकल्प ही हुआ है, इस कारणसे साध्य साधकपनेकी बात व्यवहारदृष्टिसे है और शुद्धनयसे वह न साध्य है, न साधक।

धर्म और धर्मपालन—इस प्रसंगमे एक बात और जान लेना चाहिए कि धर्म किसे कहते हैं? परमार्थ धर्म किसे कहते हैं? इसका स्वरूप बतानेपर ज्ञान होगा कि यह किया नहीं जाता। यह सुनकर एक आश्चर्यकी बात होगी कि धर्म करनेकी बात तो सभी लोग कहते हैं, धर्म करो धर्म करो, ऐसा तो सभी लोग कहते हैं। और यो तो जब सूर्यग्रहण अथवा चन्द्रग्रहण पड़ता है तो उस समय छोटी जातिके लोग थैला लेकर निकलते हैं और कहते हैं कि धर्म करो धर्म करो। तो धर्म क्या चीज है? मूलतः बात कही जायगी उत्तरोत्तर। धर्म नाम है वस्तुस्वभावका, आत्मस्वभावका। जो आत्माका स्वभाव है सो आत्माका धर्म है। ग्रन्थोमे लिखा है, अनेक जगह पढ़ लीजिए—वत्थु सहाओ धम्मो। आत्माका स्वभाव आत्माका धर्म है। अब बताओ वह आत्मा स्वभाव करनेकी चीज है क्या? कोई पुरुष स्वभावको करे, न था स्वभाव किया जा रहा है, वास्तवमे स्वभावमे थोड़ी कसर है, कोई खूट टेढ़ा हो गया है सो जीव घिसा जा रहा है, तो ऐसा कोई स्वभाव किए जानेकी चीज है क्या? तो धर्म भी किए जानेकी चीज नहीं है, तब फिर इतने मात्रसे क्यों इस साधकका काम निकल जायगा? यो अगर इतने मात्रसे साधक बन जाय तो सारे जीव इस स्वभाव-

मय हैं । सभी साधक कहलायेगे । सो साधकपनेकी बात यह है कि इस आत्मधर्मकी जो दृष्टि करे व उस आत्मधर्मका आलम्बन परिचय करे उसे कहते हैं धर्मपालन । लोग कहते हैं कि धर्मपालन करो । तो उसका अर्थ यह लेना चाहिए कि आत्माका जो सहज चैतन्यस्वभाव है उसपर उपयोग दो, उसका आलम्बन करो, यह उसका भाव है । अच्छा, अब पालनविषय क्रममे यह प्रथम बात आयी कि आत्मामे जो अनादि अनन्त अन्त प्रकाशमान स्वभाव है उसकी दृष्टि करे, उसका आलम्बन लेना यही है धर्मपालन । अब यही बात जल्दी सीधे करते तो नहीं बन रही है, कुछ ऐसा कर्मविपाक है जिसके कारण ऐसा समझकर भी, जानकर भी उसपर नहीं टिक पाते । तब ऐसी स्थितिमे क्या करना कि हम उस आत्मस्वभावका दर्शन, आलम्बन कर सकें, या इसको हम अनुभावात्मक न कर सकें तो पात्रता तो बनाये रहे, हम उस लायक तो रहे जिससे किसी भी समय इस अन्त प्रकाशमान कारणपरमात्मतत्त्वके दर्शन तो कर सकें । इस पात्रताको बनाये रखनेके लिए अब यह सब व्यवहार व्रत संयमका पालन तो अब तीसरे क्रममे आया यह भावभीना व्रत संयमका पालन करना । अब इसपर भी विरले पुरुष ही टिक पाते हैं । तब ऐसे ज्ञानीने क्या उसे निरखकर फिर अन्य लोक भी धर्मभावसे इसको करे तो वह भी धर्मपालन कहलाया । पर वह हुआ विचारसे धर्मपालन । वास्तवमे धर्मपालन है आत्माका अकृत अनादि अनन्त चित्स्वभावका आश्रय लेना । सो यह निज तत्त्व है वस्तुतः साध्य ।

अन्तस्तत्त्वकी साध्यता—हमे इस अन्तस्तत्त्वको किस विधिसे साधना चाहिए ? जो कि अभेद पट्टकारक विधियोमे बात आती है उस विधिसे हमे स्वभावको साधना चाहिए । तो साध्य है यह अन्तस्तत्त्व, जिसके फलमे प्राप्त होता है निर्मल सिद्ध प्रभुत्व परिणामन । वह है साध्यका फल । साध्यकी जो प्रक्रिया बनाया है, साधनकी जो बात की है, वह उसका फल है । यहाँ इस बातको भी सतर्कतासे जानना चाहिए कि जो यह कह दिया जाता है कि साध्य तो वह सिद्ध अवस्था है और साधक यह भाव है । तो भी वह विधि नहीं आ सकी है कि जिस विधिसे प्रभुता पायी जा सके । यो ७ राज्ञ ऊपर, लोचके अन्तमे दृष्टि लगाये रहे वह है सिद्ध पर्याय । वे प्रभु अनन्त चतुष्टयके धनी हैं । अच्छा तो उसे साध्य बना लोगे क्या ? उसको क्या कर लोगे ? पकड़ नहीं सकते, वहाँ पर जा नहीं सकते, उसका वहाँ उपयोग नहीं ले सकते । तो वह क्या साध्य बन आयेगा ? वह भी ज्ञेय रहा, साध्य न रहा । साध्य तो यह अन्त प्रकाशमान स्वरूप है ज्ञानमात्र । इस ज्ञानमात्र अन्तस्तत्त्वको ऐसा ही अनुकूल ज्ञानोपयोग करके साधना है तो ऐसा साध्य साधक भाव मेरा कहीं बाहर नहीं पडा है । यह मैं साधक हूँ और यही मेरे द्वारा साध्य है, आराध्य है । कभी भी कोई पदार्थ किसी अन्य पदार्थको स्ववश नहीं कर सकता । किसी भी पदार्थमें यह

सामर्थ्य नहीं है कि वह किसी परम्पदार्थकी रचमात्र कुछ परिणतिको कर दे। भले ही निमित्तनैमित्तिक विधियाँ हैं, लेकिन किसी भी परद्रव्यमें यह सामर्थ्य नहीं कि किसी परके द्रव्यरूप, गुणरूप, पर्यायरूप कुछ तो कर दे, उस परिणामनमें सहयोग दे दे, उसके परिणामन में कुछ अपना योगदान तो कर दे। नहीं कर पाते हैं। तो इसी तरह कुछ भी साध्य कर सकेगे तो केवल अपनेको साध सकेंगे, दूसरेको हम नहीं साध सकते।

प्रभुकी आराधनाका प्रयोजन अन्तस्तत्त्वकी आराधना—प्रभुकी आराधना स्वयकी साधनाके उद्देश्यसे हुआ करती है कि क्या प्रभुको साधना है, प्रभुका प्रभुत्व करना है क्या, प्रभुको प्रसन्न बनाना है क्या? अरे प्रभु तो एक प्रतिच्छन्द है, एक आदर्श है, प्रतिविम्ब है। जैसे दर्पणको हम निरखते हैं और निरख करके पता पड़ गया कि मेरे सिंगमें यह दाग लगा है या कलई लगी है, तो वह देखनेवाला उस कलई या अन्य किसी चीजके दागको छुटाता है या वह उस दर्पणको छुटाता है, क्योंकि वह दाग दिख तो रहा है दर्पणमें और दिख रहा उसी जगह। तो जिस जगह दिख रहा है क्या वह अपनी कालिमा दर्पणमें छुटाता है? लो यहाँ तो यह बड़ा बुद्धिमान बना हुआ है, कैसा? कि जब वह दर्पणको देखता है तो वहाँ वालोको देख रहा है तो सम्हालता है वह अपने वालोको। अगर कोई मल लगा है तो साफ करेगा अपने देहको, अपने सिरपर हाथ फेरेगा। तो इसी तरह प्रभुका ध्यान करके, प्रभुके स्वरूपको देख करके हमें कालिमा विदित हुई। कहाँ विदित हुई? विवेकी जनोको अपने आपमें विदित होती। किन्तु लौकिक जनोको होती तो हो चाहे उनको भी विदित, लेकिन जो ऊपरी ढंगसे आराधना करनेवाला है उसको कही बाहर विदित हो रहा है। कही भी बाहर इन पदार्थोंमें मोह है, इन पदार्थोंमें राग है, इनमें अमुक है, इस तरह देख रहे हैं लोग, लेकिन अपनेको छोड़कर बाहर उन दोषोको पोछनेकी कोई विधि, कोई काम बना सकेगा क्या? अपने आपमें अपने दोषको पोछना पड़ेगा, दूर करना पड़ेगा। तो प्रभुकी आराधना तो अपने दोष दर्शन करके दोषोको दूर करनेके लिए है और अपने गुणदर्शन कराके उनको उपलब्ध करनेके लिए है। कर्तव्य यह है कि अपने दोषोको यहाँसे छोड़ें और गुणों का आलम्बन करे। तो इस प्रकार वही आत्मा साधन है, यही आत्मा साध्य है। किन्तु शुद्धनयकी दृष्टिसे आत्मामें साध्यसाधकका भेद ही नहीं है।

आत्मामें रागादि भावोंकी वास्तविकता या प्रतीतिमात्रता—इन दो प्रश्नविकल्पोंमें वीसवीं जिज्ञासा—अब २० वी जिज्ञासामें यह जाननेका यत्न किया जा रहा है कि आत्मा में जो ये रागादिक भाव नजर आते हैं, ये क्या केवल प्रतीतिमात्र ही हो रहे हैं या वास्तवमें रागादिक भाव होते हैं। ऐसी जिज्ञासा होनेका आधार यह है कि जब आत्माके सहज शुद्ध स्वरूपका वर्णन सुनते हैं तो उस वर्णनको सुनकर यह धारणा बनती है कि आत्मा तो

सहज ज्ञानस्वरूप ही है। उसमें इन रागादिक विकारों का कोई प्रसंग नहीं है और ऐसा स्पष्ट शब्दों में कहा भी गया है कि रागादिक विकार आत्मा के स्वभाव में नहीं है, तो जो बात वस्तु में होती है वह तो एक ही होती है। वहाँ फिर दूसरी बात न चलना चाहिए। ऐसी स्थिति में रागादिक विकार यदि दिखे भी तो यो समझना चाहिए कि प्रतीत मात्र हुआ है, और उसके लिए दृष्टान्त भी यह मिल सकता है कि जैसे स्फटिक मणि शुद्ध स्वच्छ सफेद होती है। उसके पीछे यदि कोई लाल पीला कागज लगा दिया जाय तो उस स्फटिक में भी लाल पीला रंग नजर आता है, किन्तु वहाँ समझें यह आ रहा है कि स्फटिक तो जैसा था वैसा ही है सफेद स्वच्छ, पर यह लाल जैसा प्रतीत हो रहा है। वहाँ यह विदित होता है कि यह लाल प्रतीत हो रहा है। यो ही शुद्ध ज्ञानस्वभाव आत्मामें यह प्रतीत होता है कि यह राग है, क्या इस तरह प्रतीयमान होता है अथवा वहाँ वास्तव में है, जैसे दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब हुआ तो दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब साफ नजर आता है, क्या इस तरह से रागादिक विकार आत्मामें है ? ये दो प्रकार के प्रश्नविकल्प इस जिज्ञासामें हुए हैं।

द्रव्यदृष्टि से रागादिक की प्रतीतिमात्रता व पर्यायदृष्टि से वस्तुगतता—अब उक्त प्रश्न विकल्पों का समाधान देखिये—रागादिक भाव आत्मामें क्या प्रतीत मात्र होते हैं ? इसका भाव यह बताया गया था कि जैसे स्फटिक मणि में लाल पीली आदिक उपाधि प्रतीत मात्र होती है सो ठीक है। यदि द्रव्यदृष्टि की प्रधानता से निहारा जाय तो वहाँ यही निर्णय होगा कि रागादिक विकार है ही नहीं। और होने की बात कोई लाये तो भी प्रतीत मात्र होता है, जिसको इन शब्दों में कहा गया 'रागादिक विकार बाहर ही लोटते रहते हैं' उसका तात्पर्य यह है कि विकार का स्वभाव नहीं बन जाता और सहज स्वभाव में विकार नहीं पड़ा हुआ है, इस बात की पुष्टि इस तरह से होती है कि जो पहिले १३ वे परिच्छेद में शक्तियों का वर्णन आया था तो वहाँ यह भाँकी मिली थी कि आत्मा की शक्ति आत्मा को विपरीत बनाने के लिए नहीं हुआ करती है। शक्ति वास्तव में वह होती है कि जिसको अपना काम करने के लिए आप ही निमित्त बन जाय, आप ही उपादान हो, आप ही निमित्त हो। इसका भाव यह है कि किसी अन्य द्रव्य की निमित्तता की प्रतीक्षा न हो। अन्य उपाधि जहाँ निमित्तभूत न हो रहा हो और फिर जो परिणाम न हो, वास्तविक शक्ति तो उस काम की कही जायगी। तो इस दृष्टि से भी यह बात पुष्ट होती है कि आत्मामें रागादिक विकार नहीं है, प्रतीत मात्र होता है, किन्तु पर्यायदृष्टि से निरखने पर तो यह निर्णय होता है कि आत्मामें जिस समय जो पर्याय होती है आत्मा उस पर्यायमय हो जाती है। क्रोध के समय क्रोधमय है, मान, माया लोभ आदिक के समय मान, माया, लोभ आदिकमय है। पर्याय कोई इसके एक अंश में किसी जगह में प्रदेश में या ऊपर के प्रदेश में या प्रदेश पर पर्याय होती हो, ऐसी बात नहीं है। वह

द्रव्य ही पूरा परिणाम रहा है। आकाररूपसे परिणाम रहा, भावरूपसे परिणाम रहा, जिस भावरूपसे परिणाम रहा है उस भावमय वह आत्मा है और इस तरहसे एक ही क्षणमें यह आत्मा ज्ञानपरिणामनमय है, चारित्रपरिणामनमय है। जो जो भी परिणामन होते हो, भले बुरे उन सब परिणामनोमय है वह आत्मा। कहीं वे पर्यायों आत्मद्रव्यसे जुड़ी जगहमें प्रतीत होती हो, ऐसी बात नहीं है।

जिज्ञासुक्त दृष्टान्तमें व दार्ष्टान्तमें प्रतीतिमात्रता व वास्तविकताका घटन—उक्त विषयमें जो दृष्टान्त दिया गया है जिज्ञासु द्वारा उसपर भी विचार कीजिए। पहिला दृष्टान्त यह था कि स्फटिकमणिमें लाल पीले आदिक रंग फैले हुए है। उपाधि लगी हो तो वहाँ वह वास्तवमें नहीं है। तो इसके भी तो दोनो ही उत्तर है। जब स्फटिक मणिके अवभाव को निरखते हैं तब यह विदित होता कि यह लाल पीली उपाधि वहाँ प्रतीत मात्र हो रही है। वह लाल पीली आदिक मय नहीं हो गयी है। किन्तु जब पर्यायदृष्टिसे विचार करते हैं तो उपाधिका सम्बन्ध होनेपर वह स्फटिक मणि भी उस लाल पीली उपाधि वाली हो गयी है। मगर वह लाल पीलापन औपाधिक है, नैमित्तिक है, इसलिए उपाधिके हटानेपर फिर वह रंग अलग हो जाता है, और उपाधिके लगानेपर फिर वह रंग आ जाता है, इस तरह निमित्तकी उपाधि हटनेपर उस नैमित्तिकका अभाव निरखकर यह कहा गया है कि स्फटिकमें लाल, पीला आदिक रंग नहीं हैं, किन्तु जिस समय उपाधि लगी है उस कालमें स्फटिकमणि एक लालरूप बन रही है, और उसका यह बनना इसके नैमित्तिक होनेके कारण दृष्टि चूँकि कुछ निमित्ततापर भी लगी हुई है अतः यहाँ यह निर्णय करना कठिन बन रहा है कि उस कालमें तो वह उस रगमय है, इसी तरह द्रव्य-दृष्टिकी प्रधानता रखनेवाले ज्ञानी पुरुषके यह निर्णय बना है कि रागादिक विकार आत्मा में नहीं हैं, ये आते हैं, नैमित्तिक भाव हैं और निमित्तके दूर होनेपर नष्ट हो जाते हैं, यह सब विदित हो रहा है, किन्तु उपाधिके सन्निधानके समयमें तो यह आत्मा रागमय, द्वेषमय आदिक अनेकमय हो ही रहा है। यो आत्मा द्रव्यदृष्टिसे निरखा जानेपर तो ऐसा विदित होता कि इसमें रागादिक प्रतीत भर होते हैं, वास्तवमें नहीं हैं और पर्यायदृष्टिसे निरखनेपर इस आत्माकी इस समय क्या अवस्था हो रही है? वहाँ यह विदित होता है कि रागादिक भाव आत्मामें वास्तवमें है, वस्तुगत है, उस समयमें उस रूप वहाँ परिणामन है।

रागादिककी प्रतीति व वस्तुगतता इन दोनोंका निर्णय होनेपर आलम्ब्यदृष्टिका समी-
क्षण—उक्त निर्णयके बीच हमको अधिकतर किसवी ओर प्रमुखतया भुक्ता है? तो सुनिये—
पर्यायदृष्टिसे आत्मा क्रोधमय है, यह बात जान ली, किन्तु इसी का ही चिन्ता, इसी का ही लक्ष्य रखकर सिद्धि क्या होने की है? वास्तविक बात है, अतएव परि-

ज्ञान कर लिया यह भी कुछ जरूरी था । 'हो गया परिचय, मगर रागादिकमय ही आत्मा है, इस प्रकारके चिन्तनसे, आश्रयसे, ध्यान बनाये रहनेसे आत्माकी क्या सिद्धि होती है ? जब इस बातपर दृष्टि देते हैं तो भले ही एक उससे लगी हुई दूसरी-साइडका ध्यान लेकर कह दें कि इससे यह सिद्ध है कि जिसने यह माना कि आत्मा रागमय है तो उसको यह ध्यान होगा कि यह राग निमित्तसे नहीं आया, परवस्तुसे नहीं आया, लेकिन यह बिल्कुल अलग साइड है इस तरहकी बात जोड़ने की । और इस तरह जोड़कर भी इतने मात्रसे तो सिद्धि नहीं बनती । उसके साथ यह भी ध्यान होता है आत्मामे स्वभावतः राग नहीं है । निमित्त-नैमित्तिक भाव माननेका प्रयोजन क्या है ? उसका प्रयोजन यह है कि यह निर्णय हो जाय कि यह भाव नैमित्तिक है, आत्मामे स्वभावतः नहीं पड़ा हुआ है । तो निमित्तनैमित्तिक भाव को चर्चा करनेका भी प्रयोजन यही है कि हम अविकार स्वभावका परिचय पा लें । लेकिन इतनी बातें तो अभी इस प्रश्नविकल्पके साथ चलायी न थी । तो यहाँ तो यह मीमांसा की जा रही है कि आत्मा रागमय है, इस तरहके चिन्तनसे यह अपनेमे उत्कर्ष क्या कर लेगा ? और जब पहिली बात विचारते हैं कि आत्मामे रागादिक विकार स्वभावतः नहीं है, यह प्रतीत होता है तो इस दृष्टिमे इसके उत्कर्षका अवसर होता है । अतः मुख्यतया हमारी दृष्टि होनी चाहिए द्रव्यदृष्टिकी, लेकिन एवान्त कही हो न जाय, जो कि लक्ष्यपर पहुँचानेमे बाधक है एकान्त । उस एकान्तको मिटानेके लिए पर्यायदृष्टिसे जो बात होती है उसका परिज्ञान करना चाहिए । अन्यथा अर्थात् जो पर्यायदृष्टिकी बात बिल्कुल ही नहीं मानता है उसको शल्य रह सकेगी क्योंकि पर्यायकी बात गुजर रही है, उसे मना तो किया नहीं जा सकता है । और मंतव्यमे उसे मना कर रखा है तो भले ही द्रव्यदृष्टिके एकान्तसे अद्वैतकी बात, ब्रह्मकी बात कही जाय, लेकिन यह भीतरकी शल्य जो ज्ञानविरुद्ध बात बना ली है उस शल्यसे वह आगे न बढ़ सकेगा । सो पर्यायदृष्टिसे हम उसका परिचय कर लें और उसके पश्चात् फिर हम द्रव्यदृष्टिका एक सत्य आग्रह बना लें वह लाभकारी बात है । तो हमको कर्तव्य यह है कि पर्यायार्थिकनयका विरोध न करके मध्यस्थ होकर द्रव्यदृष्टिका आलम्बन लेकर मोहको दूर करे, इन विकारोसे अपनेको विविक्त अनुभव करे, इससे आत्मसिद्धिका अवसर मिलता है ।

मन और बुद्धिकी प्राकृतिकता या स्वाभाविकताकी जिज्ञासा—अब २१ वी जिज्ञासा मे यह जाना जा रहा है कि रागादिक विकार आत्मामे बताये गए हैं और रागादिक विकारो मे मन आदिक भी उपलक्षित हो जाता है, क्योंकि मन और बुद्धि भी आत्माका स्वभाव नहीं है । तो रागादिक विकार जो विपरीत जैसे लग रहे हैं, कषाय आदिक जिनमे चेतने का कुछ सम्बन्ध नहीं विदित होता, उनकी बात तो बता दी, लेकिन उन विकारोकी तरह

जो मन और बुद्धि पाये जा रहे हैं वे प्राकृतिक है या स्वाभाविक । यद्यपि प्राकृतिक और स्वाभाविक ये सब पर्यायवाची शब्द जैसे विदित हो रहे हैं । लोकव्यवहारके अनुसार जिसको कह देते हैं प्राकृतिक, उसीको कह देते हैं स्वाभाविक । इन दोनोंमे लोग अन्तर नहीं समझते । किन्तु शब्द दो हैं और भिन्न-भिन्न धातुओंसे बने हुए हैं । तो इनमे अन्तर अवश्य है । और वह अन्तर क्या है उस जिज्ञासाके समाधानके साथ समझमे आ ही जायगा कि प्रकृति किस अर्थ को लेती है । यहाँ जिज्ञासुका प्राकृतिक और स्वाभाविक कहकर एक थोड़ासा अन्तर लिया हुआ ख्याल बना हुआ है—प्राकृतिक कुछ परिस्थितियोंमे कुदरतन हो गया है, यह उसका भाव है और स्वाभाविक माने परिस्थितियोंकी जहाँ कोई अपेक्षा नहीं है फिर कुदरतन हो गया है, कुछ ऐसा ही ख्याल लेकर जिज्ञासु की यह जिज्ञासा हुई है कि मन और बुद्धि प्राकृतिक हैं या स्वाभाविक ?

उक्त जिज्ञासाके समाधानमें मन और बुद्धिकी प्राकृतिकताका समर्थन—अब उक्त जिज्ञासाके समाधानमे सुनो—मन और बुद्धि ये विकार हैं, पहिले तो यह निर्णय होना चाहिए सही । यद्यपि बुद्धि नाम ज्ञानका है और ज्ञान आत्माका सहज स्वभाव है, लेकिन बुद्धिका अर्थ ज्ञान करना एक व्यावहारिक ढंगसे है । वस्तुतः बुद्धिका अर्थ जुदा है, ज्ञानका अर्थ जुदा है । जो विकल्पसहित जानकारी की जा रही हो, जिसमे इष्ट अनिष्ट आदिक वासना सस्कार भी साथ पड़े हुए हो, इस तरह जो जानकारी की जा रही हो वह तो है बुद्धि और जहाँ इष्ट अनिष्ट आदिक वासनार्ये नहीं है ऐसा जो जानन चलता हो उसे कहते हैं ज्ञान । तो यहाँ उस ज्ञानके सम्बन्धमे बात नहीं कही जा रही, किन्तु बुद्धिके सम्बन्धमे कहा जा रहा है, तो बुद्धि विकार हुआ । इसमे विकारके लिए उपाधि बनी मोह रागद्वेष । यद्यपि बुद्धिका उदय ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे होता है और उस क्षयोपशमके कारण इसमे विकार नहीं आते । उसका काम तो एक जाननमात्र है । तो इस बुद्धिमे जो विकार आये है वे मोह रागद्वेषके सम्पर्कमे आये हैं, ऐसी वह बुद्धि और यही कहलाया भावमन । जिस मनमे यह विकल्प होता है, जो द्रव्य मनका एक आधार पाकर होता है वह हुआ मन । मन और बुद्धि कुछ हद तक एक कहलाते हैं और कुछ अंशोमे ये भिन्न-भिन्न कहलाते हैं । बुद्धिका सम्बन्ध एक जाननसे है और मनका सम्बन्ध रति अरति और कुछ प्रीति अप्रीति आदिकसे बना हुआ है । मन और बुद्धि इनमे मनका आश्रय निमित्त है । द्रव्यमन और बुद्धिका आश्रय है—पञ्चेन्द्रिय और मन । किसी बुद्धिमे आधार है मन और मनका आधार है वह एक द्रव्यमन । मन तो सर्व ससारियोंमे न होकर सजी जीवोमे ही होता है, बुद्धि सब ससारी जीवोमे है । इस तरह भी मन और बुद्धिमे अन्तर कुछ ज्ञान होता है । तो ऐसे मन और बुद्धिके सम्बन्धमे यह जिज्ञासा होती है कि यह प्राकृतिक है या स्वाभाविक ? इसका

समाधान यह है कि मन और बुद्धि आदिक विकार ये कर्मप्रकृतिके निमित्तसे उत्पन्न होते हैं, इस कारण ये प्राकृतिक कहलाते हैं ।

प्राकृतिकताका प्रमाणसम्मत अर्थ—प्राकृतिक क्या ? जो प्रकृतिका निमित्त पाकर उत्पन्न हो । वह प्रकृति क्या है ? यह द्रव्यकर्म । तो द्रव्यकर्म प्रकृतिके निमित्तसे मन और बुद्धिकी उत्पत्ति होती है । इस कारण इसे प्राकृतिक कह देनेमें संशय नहीं रह सकता है । जो लोग प्राकृतिकका अर्थ एक स्वाभाविक या स्वयं कुदरतसे हो गया इस तरह मानते हैं तो वहाँ कुछ भी वह निरखता है । जैसे प्राकृतिक दृश्य, पहाड़, नदी आदिक जो बहुत सुहावने लगते हैं, जिन्हें देखकर लोग कहते हैं कि यह तो प्राकृतिक दृश्य है । उसका भी यही अर्थ है कि कर्मप्रकृतिके उदयसे निमित्त यह सब रचना है । कितने सुन्दर रंगविरंगे फूल पत्ते हैं, बड़े सुहावने ढंगसे पहाड़की रचना है, जहाँ भरने भर रहे हैं । ये सब बातें जो एक प्राकृतिक दृश्यके लिए लोग अन्तर्भूत करते हैं, वे सब प्राकृतिक हैं ही । अर्थात् कर्म प्रकृतिके उदयसे वहाँ एकेन्द्रिय जीवोंको इस इस प्रकारका शरीर प्राप्त होता है । तो प्राकृतिकका अर्थ है कर्मप्रकृतिके निमित्तसे होने वाला भाव । तो ये मन और बुद्धि इस तरह प्राकृतिक हैं, किन्तु ये आत्माके सहजभाव नहीं हैं, नैमित्तिक भाव हैं और नैमित्तिक भावको पौद्गलिक कहा गया है, तो ये मन, बुद्धि, विचार तरंग ये आत्मामे स्वाभाविक नहीं हैं, सहजभावसे स्वयं नहीं हैं । इस तरहसे ये विकार स्वाभाविक नहीं कहलाते । इसी कारणसे मन, बुद्धि, आदिक प्रकृतिके विकार माने गए हैं । जिस सिद्धान्तमें केवल दो तत्त्व माने गए हैं मूलमें प्रकृति और पुरुष । उसने भी इस बातकी घोषणा की है कि अहंकार, बुद्धि, इन्द्रिय आदिक ये सब प्रकृतिसे उत्पन्न हुए हैं, तो “प्रकृतिसे उत्पन्न हुए हैं” यह बात शब्दसे तो ठीक बैठ गई, लेकिन वह प्रकृति क्या है ? प्रकृतिका स्वरूप किमात्मक है, यह निर्णयमें नहीं कर पाया । वह प्रकृति है यह कर्मप्रकृति । जीवमें रागद्वेषादिक भावोंका निमित्त पाकर जो कर्मबन्धन है और उन कर्मोंमें भिन्न-भिन्न प्रकृति पड़ती है, ये कर्म ज्ञान को न होने देगे । जब उदयमें आयेंगे तो ये कर्म शरीररचनाके कारण होंगे इत्यादिक रूपसे वहाँ मौलिक आठ प्रकृतियाँ पड़ी हुई हैं और फिर उनमें भी कुछ कुछ अन्तरके साथ अनेक प्रकृतियाँ होनेसे १४८ प्रकृतियाँ हो जाती हैं और उनमें भी कुछ-कुछ अन्तरके साथ प्रकृतित्व निरखनेपर असंख्याते प्रकृतियाँ हो जाती हैं । ऐसी प्रकृतियोंके निमित्तसे जो रचना हुई है उसको प्राकृतिक कहते हैं ।

मन और बुद्धिकी प्राकृतिकताके निर्णयका उपसंहार—मन, बुद्धि आदिक ये भी प्रकृतिके निमित्तसे हुए हैं, अतएव प्राकृतिक हैं, लेकिन आत्माके सहजभावमें ये नहीं हैं, इस कारणसे ये स्वाभाविक नहीं हैं । कर्म प्रकृतिके निमित्तसे उत्पन्न होनेपर मन बुद्धि

ये जो कुछ हुए हैं ये आत्माकी शक्तिकी तरंगें हैं, सो है वे तरंग, लेकिन ये आत्मामे जो तरंग आये हैं ये भी पर्याययोग्यतासे आये हैं केवल आत्मामे इस प्रकारकी शक्तियाँ नहीं हैं कि उसको परनिमित्तकी अपेक्षा न रहे, स्वयं ही निमित्त बने और स्वयं ही उपादान रहे और इस स्थितिमे यह चीज होती रहे, ऐसे नहीं हैं ये बुद्धि विचार आदिक । जब कि केवलज्ञान, केवलदर्शन आदिक शुद्ध परिणामन इनके लिए बाहरी कोई निमित्त नहीं है । इसलिए यह ही आत्मा निमित्त है, यह ही आत्मा उपादान है, यह आत्मा उपादान है । यह बात तो सर्वसम्मत है, केवलज्ञान आदिक शुद्ध परिणामनोका उपादान आत्मा है, लेकिन यही आत्मा निमित्त है, यह कथन “बाह्य निमित्त नहीं है,” ऐसा स्पष्ट करनेके लिए ही कहा गया समझना चाहिए । अन्यथा एकत्वमे निमित्त कहनेकी आवश्यकता क्या है ? उपादान है । उसमे निरन्तर उत्पाद होनेकी सामर्थ्य है, इसलिए शुद्ध निर्मल निर्दोष होनेके कारण उस प्रकारके परिणामन निरन्तर चलते रहते हैं । यह कालद्रव्य निमित्त है, इस कथनका कुछ भी प्रसंग नहीं है, क्योंकि कालद्रव्य तो सभी द्रव्योंके परिणामनमे सामान्य निमित्त है, निमित्तपनेमे विचार किया जाता है किसी विशिष्ट पदार्थका । तो आत्माके ज्ञानादिकरूप परिणामनमे कोई विशिष्ट पदार्थ निमित्तभूत नहीं है, इस कारणसे यही आत्मा निमित्त है, यही आत्मा उपादान है उन शुद्ध परिणामनोका-और उन्हीकी शक्तियाँ वास्तविक शक्तियाँ मानी जायेंगी । तो इस आत्मब्रह्मकी शक्ति तो स्वभावतः इस प्रकार है, पर अशुद्ध पर्यायमे उस ही शक्तिका बल पाकर विचार तरंग आदिक रूप भी विकार उत्पन्न होता है । इसी कारणसे ये ब्रह्मके विकार, ब्रह्मकी पर्याय, ब्रह्ममे आराम उन दार्शनिकोंने माना है और इस दृष्टिसे है भी सत्य बात । लेकिन ये अनैमित्तिक भाव नहीं है । ये वर्मप्रकृतिका निमित्त पाकर उत्पन्न होनेवाले भाव हैं, इस कारणसे इन मन, बुद्धि आदिक विकारोको भी स्वाभाविक न कहकर प्राकृतिक कहना चाहिए । प्राकृतिक कहेसे निमित्तनैमित्तिकपनेका भी बोध होता है, और उससे विवक्ति यह मैं अपने सहज स्वच्छ स्वभावमात्र हूँ, इस प्रकारका परिज्ञान भी होता है । तो इस जिज्ञासाका समाधान यह हुआ कि मन, बुद्धि आदिक भाव प्राकृतिक है, किन्तु स्वाभाविक नहीं हैं ।

मन और बुद्धिकी आत्मासे भिन्नता व अभिन्नताविषयक बाइसवीं जिज्ञासा--२२
 वी जिज्ञासामे यह जाननेका यत्न होगा कि मन और बुद्धि आत्मासे भिन्न हैं या अभिन्न ? मन और बुद्धिके सम्बन्धमे दार्शनिकताके नाते अनेक दार्शनिकोंने यह बात प्रसिद्ध है कि मन और बुद्धि ये भिन्न पदार्थ हैं । जैसे मनको जुदा पदार्थ द्रव्यमे माना ही गया है विशेषवादमे और बुद्धिको आत्मासे पृथक् प्रकृतिवादमे माना है और यहा भी जब कुछ विचार करते हैं, निहारते हैं तो लगता है कि इसके मन अब कहाँ रहा ? दूसरा मन कुछ कह रहा । तो ये अनेक मन विदित हो जाते हैं । देखो यह मन कल तो कुछ कह रहा था, आज कुछ कह रहा

है। तो ऐसे कारणोंसे जिज्ञासुको यह जिज्ञासा बनी कि यह मन आत्मासे भिन्न-भिन्न है, इसी तरह बुद्धिकी बात है। अनेक दार्शनिकोंने बुद्धिको, ज्ञानको आत्मासे पृथक् माना और यहाँ भी जब निरखते हैं तो बुद्धि कभी कम है, कभी अधिक। कभी वह बुद्धि मिट गई, नई बुद्धि बन गई, ऐसे जो उत्कर्ष, अपकर्ष, सत्त्व, असत्त्व आदिक निरखते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है जिज्ञासुको कि मानो आत्मा भिन्न है और ये मन, बुद्धि आदिक उससे भिन्न हैं। तो जुदा कहाँ रखा जाय ? जो भिन्न चीजें होती हैं उनका आधार भिन्न होता है। तो मन और बुद्धिका आधार भिन्न क्या है ? वह भी जब विदित नहीं होता तो इस स्थितिमें यह जिज्ञासा होना प्राकृतिक है।

मन और बुद्धिकी आत्मासे भिन्नता व अभिन्नताविषयक जिज्ञासाका समाधान— अब उक्त दो प्रश्नविकल्पोमें आयी हुई इस जिज्ञासाका समाधान करते हैं। इस जिज्ञासाके समाधानमें पहिले यह सोचना होगा कि मन और बुद्धि है क्या चीज ? मन और बुद्धि ये आत्माके आत्मस्वरूपसे विपरीत परिणामन हैं। मन कहते हैं विचार करनेको, चिन्तन करनेको। जो विचार मिला है वह मन है और जो जानकारी है वह बुद्धि है। ये दोनों आत्माकी तरंग हैं, आत्मासे पृथक् नहीं हैं। तो आत्माके परिणामन तो हैं ये, पर आत्मस्वभावसे विपरीत परिणामन हैं। आत्मा ध्रुव है तो मन और बुद्धि अध्रुव हैं, तो अब इस दृष्टिसे देखा जाय कि जब विपरीत परिणामन हैं और ये प्राकृतिक हैं, कर्मप्रकृतिके उदयसे उत्पन्न हुए हैं अथवा प्रकृतिके क्षयोपशमसे हुए हैं। क्षयोपशममें भी उदय शामिल है और जहाँ केवल उदय है वहाँ भी उदय है तो ये प्रकृतिका निमित्त पाकर हुए हैं और अध्रुव हैं, तो ये आत्मासे भिन्न कहलायें। यो कथञ्चित् आत्मासे भिन्न है और कथञ्चित् अभिन्न है। मन और बुद्धि इस आत्मब्रह्मकी तरंगें हैं, इस कारणसे मन और बुद्धिके विलासके समयमें ब्रह्मसे अभिन्न कहलाया। तो यह कथञ्चित् आत्मासे अभिन्न है और कथञ्चित् भिन्न है।

वर्तमान प्राप्त मन और बुद्धिके सदुपयोगका अनुरोध— भैया ! जो वर्तमानमें मन और बुद्धि मिली है उस मिली हुई मन, बुद्धिके द्वारा हम अपने आपमें कोई ऐसा अपना विशुद्ध कार्य करें कि जिससे हमें सदाके लिए सकटोंसे छूटनेका मौका मिले। ये नष्ट तो होंगे ही। मन भी दूर होगा, बुद्धि भी दूर होगी। ये मिले हैं तो इनका हम दुरुपयोग न करें। दुरुपयोगका अर्थ है पञ्चेन्द्रियके विषयोंमें मन और बुद्धिका लगाना अथवा किसी विषयमें किसीको अनर्थ करनेमें अपना मन और बुद्धि लगाना, ये सब मन बुद्धिके दुरुपयोग हैं। इससे आत्मकल्याणसे बहिर्मुख हो जाते हैं तब ऐसा सत्संगवास करना होता है और इस आत्मीय सत्संगमें अपने उपयोगको रमायें, यही है मन, बुद्धिका सदुपयोग। तो अध्रुव और अपने आपमें प्राप्त यदि यह तत्त्व मिला है तो हमें इस तत्त्वसे पूर्ण लाभ लेना चाहिए

और इस ध्रुव आत्माका आश्रय करके, उसमे ही दृष्टि रखकर, उसमे ही मग्न होकर अपने आपको पवित्र बना लेना चाहिए ।

मन और बुद्धिकी चिदाभासताका निर्णय—अब २३ वी जिज्ञासामे उस ही मन, बुद्धिके सम्बन्धमे यह जानना है कि मन और बुद्धि चेतन हैं या अचेतन । जैसे अभी उक्त विवरण दिया है, उससे तो सिद्ध होता है कि यह चेतन है । जब इसमे ब्रह्मकी तरंग है तो यह चेतन है और जब ये चैतन्य आत्माका साथ नहीं निभाते हैं, हुए और मिट गए तो उससे कुछ सदेह होता है कि ये चेतन न होंगे तब ही तो ये चेतनसे अलग हट गए । तो ऐसी दुविधामे यह जिज्ञासा हुई है कि मन और बुद्धि चेतन हैं अथवा अचेतन ? समाधान इसका यह है कि चेतन कहेगे किसको ? चेतन कहेगे उसको कि जो सच्चिदानन्द ब्रह्मसे एकताको जोड़े, वस वह है चेतन । चैतन्यभाव जो आत्माके साथ एकत्वको जोड़े है वह चेतन ऐसा कौन है ? वह सहज ज्ञान दर्शन अथवा वह स-ज स्वाभाविक परिणामन । ये आत्माके साथ एकताको जोड़ते है इस कारण ये चेतन है । लोकमे भी कहते हैं कि यदि कोई योग्य कार्य करे, विवेक पूर्ण रहे तो कहते है कि सचेतन बुद्धिमान नहीं । तो चेतन वह कहलायेगा जो इस चेतनके साथ एकताको जोड़े । तो मन और बुद्धिके बारेमे सोचें कि क्या यह चेतनके साथ एकताको जोड़ता है ? चेतन है नित्य ध्रुव और मन बुद्धि हैं अध्रुव । चेतन है निर्विकल्प और मन, बुद्धिका स्वरूप है विकल्प । चेतन है स्वतः सिद्ध । मन, बुद्धि है प्रकृति सिद्ध । तो जो एकताको नहीं जोड़ रहे हैं, स्वरूप निराला जिनका बन रहा है तो ऐसे मन और बुद्धिको चेतन नहीं कह सकते ? अच्छा चेतन तो नहीं कह सकते मन व बुद्धिको तब फिर यह बतलाओ कि अचेतन जो शेषके ५ पदार्थ हैं—पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल, इनमे से किसके साथ मन और बुद्धिने एकताको जोड़ा है ? क्या पुद्गलमे इनका एकत्व है मन और बुद्धिका ? नहीं है । अन्य धर्म अधर्म आकाश काल द्रव्यमे भी नहीं है । तो लो अचेतनसे भी इसकी एकता नहीं है । अचेतन द्रव्यके ये परिणामन नहीं हैं, इस कारण इन्हे अचेतन भी नहीं कहा जा सकता । तब फिर क्या कहा जाना चाहिए ? कह दीजिए—इसको चिदाभास, चेतन नहीं, अचेतन नहीं, किन्तु भ्रूठी चेतना । चेतन विवर्त है, इस कारण यह चिदाभास कहलाता है ।

मन और बुद्धिमें उपयोगके एकत्वको न करनेका अनुरोध—उक्त विवरणसे हमे यह प्रकाश मिलता है कि हम अपने उपयोगके एकत्वको मन और बुद्धिमे न करें, मन और बुद्धिके बिना यद्यपि रह नहीं पा रहे, इससे काम भी ले रहे, पर सदा ऐसा सजग रहना चाहिए कि मन और बुद्धिमे निराला केवल सहज चैतन्यस्वरूप हूँ । यह चिदाभास है । जैसे कोई असली और नकली मिले हुए मोतियोमे से नक्लीको कहते हैं कि यह आभास है

और आभास जिसे बताया है वह धोखे से खाली नहीं है। जैसे बिल्कुल अलग डेले पत्थर है, उनसे क्या धोखा आयगा, पर मोतियोंमें मोतियोंकी शकल जैसी रहने वाली नकली मोती मिली हों तो धोखा वहा होगा। ठगा कोई कब जायेगा? क्या बिल्कुल विपरीत स्वरूप वालेसे ठगा जायगा? ठगा जायगा तो आभाससे। बिल्कुल पृथक् वस्तुसे न ठगा जायगा। तो ये मन बुद्धि चिदाभास हैं। जैसे लगता है कि यह ही मैं हूँ, तो इसके द्वारा ही ठगाये जाते हैं। ठगाये जाना यही है कि हम अपने अविकार चित्स्वरूपको अपने उपयोगमें नहीं ले पाते हैं, यह ही इसका ठगाया जाना कहलाया। पर अपने इस सहजस्वरूपको उपयोगमें नहीं ले पाते हैं। इसका कारण है कि मन और बुद्धि इनका लगाव रहता है, इस कारण इस अनुपम अमृतपानसे हम वंचित रहा करते हैं। ससारके प्राणी इस मन बुद्धिके ही कारण तो जगतमें रुल रहे हैं, जिसके मन है उसके मन और बुद्धि दोनों हैं। जिसके मन नहीं है उसके बुद्धि तो है ही। एकेन्द्रिय जीवोंसे लेकर इन सर्व ससारियोंमें बुद्धि तो है, पर मन है संज्ञी पञ्चेन्द्रिय जीवोंमें। जहा मन है वहा बुद्धिका और विशेष ढंगसे विकास होता है और जहा मन नहीं है वहा इसका उसके अनुरूप कार्य होता है। सभी ससारी जीव इस मन और बुद्धिके चक्रमें फस गए हैं। इस चिदाभाससे निराला सहज ज्ञानज्योतिस्वरूप मैं हूँ। यह अनुभव नहीं हो पाया है यही तो कारण है कि जगतमें ऐसे बेहताश डोल रहे हैं।

आत्मतत्त्वकी सविकारता, निर्विकारता व अविकारताकी जिज्ञासाका समाधान—अब २४ वी जिज्ञासा पूछ रहे हैं कि आत्मा सविकार है या निर्विकार या अविकार? सविकार का अर्थ है विकारसहित, विकारमय होना। आत्मामें विकार पडा है। निर्विकारका अर्थ है विकाररहित होना। आत्मामें से विकार निर्गत हो गये हैं, अब विकारोंका लेश नहीं रहा है। और अविकारका अर्थ है कि विकारोंका सत्त्व ही न था। उसका पहिलेसे ही अभाव है। इन तीनों स्थितियोंमें से आत्माकी स्थिति क्या है? क्या वह सविकार है या निर्विकार या अविकार? जैसे कि पूछा गया था कि आत्मा कर्मबन्धनसे युक्त है या वियुक्त है या अयुक्त है। युक्तमें बन्धन पडा है, वियुक्तमें बन्धन दूर हो गया और अयुक्तमें बन्धन था ही नहीं। पहिलेसे ही ऐसा ही सत् बना हुआ है। ऐसे ही यहाँ पूछा जा रहा है कि आत्मा सविकार है या निर्विकार या अविकार। इसका समाधान दो दृष्टियोंसे मिलेगा। निश्चय-दृष्टि और व्यवहारदृष्टिसे। निश्चयदृष्टिसे तो उत्तर होगा कि आत्मा अविकार है। यहाँ इस निश्चयका अर्थ है शुद्धनय। तो शुद्धनयसे ज्ञात हुआ कि आत्मा तो ज्ञायकस्वरूप है, उसमें विकार नहीं है। जैसे चौकीका क्या स्वरूप है? मैल सहित होना चौकीका स्वरूप है या मैलरहित होना या अपने स्वरूपमात्र होना? तो मैलसहित होना यह चौकीका स्वरूप

नहीं । मैलरहित होना—ऐसा कहनेमें भी चौकी निजकी बात नहीं आ पायी । चौकी है क्या चीज ? और चौकीका निज स्वरूप बताया गया तब चौकीका स्वरूप विदित होगा । ऐसे ही शुद्धनयसे आत्मा न विकारसहित है, न विकार रहित है किन्तु अविकार है, विकारका वहाँ नाम भी मत लगाओ । वह तो शुद्ध ज्ञायकस्वरूप है, और व्यवहारनयसे चूँकि सभी पदार्थ पर्यायमय सदा रहा करते हैं, पर्यायशून्य कोई पदार्थ नहीं होता । आत्मा भी सत् है, वह भी पर्यायशून्य न हो सकेगा, किसी न किसी पर्यायमय होगा ही । तो उस पर्यायदृष्टिसे देखते हैं तो आत्मा अशुद्ध पर्यायदृष्टिसे सविकार है और शुद्ध पर्यायदृष्टिसे निर्विकार है, अथवा इन तीन प्रश्नोंको निश्चयनयसे ही समाधानमें लिया जाय तो निश्चयनयके तीन भेद हो जायेंगे—परमशुद्धनिश्चयनय, शुद्धनिश्चयनय और अशुद्धनिश्चयनय । निश्चयनयका स्वरूप है स्वाश्रितो निश्चय —जो स्वके आश्रित हो, वैसा ही परिचय है उसे कहते हैं शुद्ध-निश्चयनय । तो एक ही आत्माको निरख करके पर्यायको बताया जाय, गुणको बताया जाय, स्वभावको बताया जाय । कुछ भी बताया जाय, दूसरे पदार्थका आश्रय लिए बिना बताया जाय तो वे सभी निश्चयनय कहलाते हैं । तो परमशुद्ध निश्चयनयसे तो यह आत्मा अविकार है, विकारका उसमें सहित रहितपना न नजर आयगा । न अविकार है, न निर्विकार है, न अविकार है, किन्तु शुद्ध निश्चयनयसे शुद्ध पर्यायसे आत्माको देखा जा रहा है तो वह निर्विकार आत्मा विदित हो रहा है और अशुद्ध निश्चयनयसे आत्मा सविकार है । यहाँ अशुद्ध पर्यायार्थिकनयमें आत्मा ही देखा जा रहा है । इस प्रकार इन तीन नयोंकी दृष्टिसे आत्मा सविकार, निर्विकार और अविकार सिद्ध होता है ।

आत्माकी सविकारता, निर्विकारता व अविकारतामें हेय उपेय उपाय तत्त्वका प्रतिपादन—आत्माका सविकारपना तो हेय है और निर्विकारपना उपादेय है और अविकारका आश्रय लेना उसका उपाय है । ये ससारकी अवस्थायें, ये दुःखमय हैं, सो सभी जन जानते हैं कि जीवोंको परेशानी, हैरानी क्या है ? अपनेमें विकारभावका लाना यह ही परेशानी है और वे विकार जिसके जितने खराब होते हैं, जितने अधिक बुरे होते हैं वे उतने ही भीतरमें सकलित है, दुःखी रहते हैं । तो सविकारपना हेय है और निर्विकार अवस्था मुक्त अवस्था उपादेय है । वह भी आत्मा है और हम आप भी आत्मा हैं । अब यही पर्याय दृष्टि से कितना अन्तर पड़ा हुआ है ? चीज एक है जैसा वह है वैसा मैं हूँ, अमूर्त हूँ । सब बातें तो समान मिल रही हैं लेकिन एक परिणामनका अन्तर आ गया । यह कितना महान् अन्तर आ गया कि वह तो निर्विकार है । उसे कुछ विकल्प नहीं और वहाँ कोई व्यक्तरूपसे यहाँ निरख भी नहीं पाता, इतना वह सम हो गया, जिसके बारेमें कुछ दार्शनिक कहते हैं कि जैसे बूंद समुद्रमें मिल गया तो बूंदका अस्तित्व न रहा, वे सिद्ध प्रभु ऐसी समतामें आ गए

कि उनका स्वरूप, उनका अस्तित्व यो जल्दी-जल्दी लोगोको विदित नहीं हो सकता । तब सोचिये तत्त्वनिर्णय और उस विनिश्चयमे अपने उपयोगको लगायेंगे तब ही जान पायेगे और अनन्तोको जान भी गए । उससे उतना लाभ नहीं है जितना एक सिद्ध स्वरूपको जान लेनेमे है । अनन्त सिद्ध है, पृथक्-पृथक् ऐसे विराजमान है । कोई साढे तीन हाथकी अवगाहनाका है, कोई ५२५ धनुषकी अवगाहनाका है, कोई इसके बीचकी कितनी ही अवगाहनाका है । एकमे एक समाये हुए है, सिद्धका वर्णन करते जाइये । उस व्यक्तिगत वर्णनसे वह स्वानुभवार्थी वह लाभ न ले पायगा जो कि सिद्ध शुद्ध चैतन्यस्वरूपके ध्यानसे लाभ ले लेगा । जहा व्यक्तियोपर दृष्टि नहीं, किन्तु एक शुद्ध ज्ञानमय स्वरूपपर दृष्टि हो, उस दृष्टिसे यह अपने आपमे उतर कर अपने आपको स्वानुभवका अधिकारी निकट कालमे बना लेता है । तो सविकार अवस्था तो हुई हेय, निर्विकल्प अवस्था हुई उपादेय और उपाय क्या हुआ सविकारको हटानेका । निर्विकारको पानेका उपाय है अविकार स्वभावका आलम्बन । देखिये—कितना सुगम काम है ? यह उपयोग सबका अपना-अपना अपनेमे है । यहा जान रहे है कि सब अपने आपमे बादशाह हैं । अब इससे हम जानकारीका काम अपने आपके स्वरूपके विषयमे ले तो यह कितनी सुगम बात है ? और इसका कितना ऊँचा परिणाम होगा कि यह सदाके लिए सक्तीसे मुक्त हो जाय, केवल हो जाय । यह बात हो जायगी । केवलकी उपासनासे कैवल्य प्रकट होता है । कोई आत्माका कैवल्य तो चाहता है अर्थात् खाली आत्मा ही आत्मा रह जाय, यह अवस्था तो चाहता है और अन्दरमे देहादिक के लगाव बनाये है तो कैवल्य अवस्था कभी नहीं हो सकती । देहविविक्त सहज शुद्ध चैतन्य-स्वरूप मात्र केवल अन्तस्तत्त्वका आलम्बन हो तो उसका इतना बड़ा प्रताप है कि भव-भव के कर्म निर्जीर्ण हो जायेंगे और इसका कैवल्य प्रकट हो जायगा । तो अविकार अवस्थाका आलम्बन सविकारको दूर करनेका व निर्विकारको पानेका उपाय है ।

शब्दसंख्याके बराबर जिज्ञासाओंकी संभवता—अब इस परिच्छेद की समाप्तिके समय पहिले जो चर्चा आयी है उससे सम्बन्धित यह जानकारी करना है कि जैसे अभी २४ जिज्ञासाये कही गई हैं, इस तरहसे क्या और विकल्प द्वारा भी आत्माका परिचय किया जा सकता है ? और तो विचार किया जा सकता है तो कितने विकल्पो द्वारा ? जितने वाचक शब्द हो, सम्भव जितने प्रवाचक शब्द है उतने ही विकल्प बन सकते और उतने ही विकल्पो द्वारा आत्मतत्त्वका परिज्ञान किया जा सकता है । सिद्ध प्रभुकी मूर्ति बनाते है तो कैसे बनाते है ? १६ स्वर और ३३ व्यञ्जन और जो भी जिह्वामूलीय उपध्मानीय आ अनु-स्वारादि है इन सबका यंत्र बनाया है, और उस यंत्रमे एक सिद्ध प्रभुकी प्रतिष्ठा करते है । अक्षरोसे सिद्धका क्या मतलब होता ? अरे प्रत्येक अक्षर सिद्ध प्रभुके वाचक है । स

अक्षरोसे (सिद्ध प्रभुकी महिमा जानी जा सकती है। कोई भी विशेषण लगायेगे उसके पहिले कोई अक्षर तो है। कोई अकेला अक्षर वाचक है, कोई कुछ अक्षर मिलकर वाचक हैं। तो ऐसे ये मिलकर अक्षर-सिद्धस्वरूपके वाचक हैं। तो सकल तो उनकी थी नहीं, केवल उनके जाननेके स्थान शब्द थे, तो उन शब्दों द्वारा मूर्तिकी प्रतिष्ठा की गई। जिसे कहते हैं शुद्ध जानना। तो जानना सम्बन्धवाचक शब्द है, इतने ही विकल्पके द्वारा आत्माका परिज्ञान किया जा सकता है। तो उनमेसे कोई भी विकल्प, मूल प्रस्तावकी दृष्टि जिसके बारेमे कुछ समझना है तो उसके भी तीन उत्तर होंगे। एक जो प्रस्तुत वचन रखा वह एक और उसका प्रतिपक्षी एक और एक अनुभय। कोई भी विकल्प रखे, तीन प्रकारसे उनका उत्तर होगा, ऐसी नाना जो भी जिज्ञासाये हो उनका भी समाधान निश्चय और व्यवहारदृष्टिसे लगा लेना चाहिए।

शुद्ध आत्मतत्त्वकी उपासनाका लाभ— इस परिच्छेदमे प्रारम्भमे यह जिज्ञासा की गई थी कि जिस शुद्ध आत्माके आश्रयसे मोक्षमार्ग चलता है उसका क्या स्वरूप है? उस स्वरूपका वर्णन करनेके बाद अब यहाँ यह समझ लेना चाहिए कि ऐसा शुद्ध आत्मतत्त्वका भी परिज्ञान करनेसे लाभ क्या होगा? किस शुद्ध आत्मत्वके ध्यानकी बात कही जा रही है? जो सर्वगुणभेदोंसे परे है, जो समस्त परिणामनोंसे परे है और यह शुद्ध है, इस प्रकार के विकल्पसे भी जो परे है, ऐसा जो निज शुद्ध आत्मतत्त्व है, उसका ध्यान करनेसे उसका ज्ञानमात्र करनेसे निर्विकल्प समाधि प्रकट होती है।

साधु परमेष्ठीके स्वरूपमें बताया है ज्ञानध्यानतपोरक्त। साधु क्या होता है? जो ज्ञानध्यान-तपश्चरणामे रत हो। सबसे मुख्य काम है ज्ञान। 'ऐसा ज्ञान नहीं जो लोकमे प्रचलित है, किन्तु एक जाननमात्र, ऐसा केवल जाननमात्र रहना यह सिद्धका उत्कृष्ट काम है और इस काममे न रह सके तो ध्यान करें, लेकिन ध्यान दूसरे नम्बरका काम है और ध्यानमे भी न आये तो तपश्चरण करें, लेकिन अनशन आदिक तपश्चरण करें, यह तीसरे क्रममे आता है। तो उस ज्ञानकी बात कह रहे हैं कि उस शुद्ध अन्तस्तत्त्वका ज्ञान हो तो निर्विकल्प समाधि होती है, जिसका फल ही सदाके लिए अनन्त आनन्द प्रकट होना है। इसी ध्येयसे हम आपका एक जीवनमे दृढ़ निर्णय हो। मेरेको काम है केवल तो एक अपने आपका जो शुद्ध सहज स्वरूप है उसकी ओर बारबार आना, उसे निरखना, उसका आश्रय करना, ध्यान करना। वहाँ उपयोगको रख करके अपनेको शान्त और तृप्त अनुभव करना। यही उपाय है सदाके लिए सकटोंसे छुटकारा प्राप्त करने का।

॥ अध्यात्मसहस्री प्रवचन नवम भाग ॥
JAIPUR

